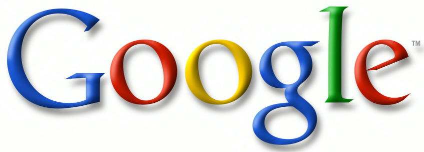


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

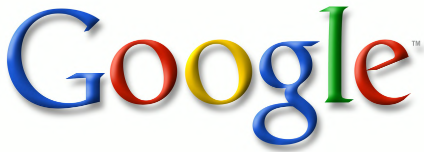
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`


SE TAIRE
FAIRE

B
793
.B734

52

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

DE L'IMPRIMERIE DE GILLE.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE,

DEPUIS

LA RENAISSANCE DES LETTRES

JUSQU'A KANT;

PRÉCÉDÉE D'UN ABRÉGÉ DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, DEPUIS THALÈS JUSQU'AU XIVe SIÈCLE;

PAR JEAN-GOTTLIEB BUHLE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A GOETTINGUE;

TRADUITE DE L'ALLEMAND PAR A. J. L. JOURDAN,

CHEVALIER DE L'ORDRE DE LA RÉUNION.

Non ego ventosæ plebis suffragia venor.

(HORAT. Epist.)

TOME TROISIEME.

PARIS,

F. I. FOURNIER, LIBRAIRE, RUE POUPÉE, N.° 7.

MARS 1816.

~~Grad R.R.3~~
B
793
.B934

qual. R.A. 3
Vigraud
3e 13-29

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE MODERNE
DEPUIS
LA RENAISSANCE DES LETTRES
JUSQU'A KANT.

SECTION TROISIÈME.

Histoire de la Philosophie au dix-septième siècle.

CHAPITRE PREMIER.

Histoire et Philosophie de Descartes.

Le dix-septième siècle vit éclater, en philosophie, une révolution remarquable, provoquée par Descartes, qui, le premier parmi les modernes, conçut l'idée de commencer par établir des suppositions, et de raisonner ensuite d'après elles. Cette marche, que personne n'avait encore adoptée avant lui, devait effectivement faire plus que toute autre concevoir l'espérance de trouver la source des erreurs et des

429393

imperfections qui se remarquaient dans les différentes doctrines des sages anciens et modernes, et de parvenir, après cette découverte, à établir un nouveau système meilleur que tous ceux qu'on connaissait déjà.

Réné Descartes naquit, en 1596, à La Haye dans la Normandie, d'une famille noble et considérée. Il fit ses premières études à la Flèche, dans le collége des Jésuites, où il se distingua déjà par une imagination ardente, une hardiesse peu commune à combiner les idées, un jugement profond, et une avidité insatiable de s'instruire. On peut distinguer trois époques principales dans l'histoire de sa vie. La première embrasse les études auxquelles il consacra sa jeunesse, la seconde ses voyages, et la troisième le temps du séjour qu'il fit en Hollande. D'abord il fut dévoré du seul désir d'apprendre dans les livres, et de se mettre au courant des connaissances importantes recueillies de son temps : aussi parcourut-il tous les ouvrages qui lui tombèrent sous la main; il médita d'une manière spéciale les différens systèmes philosophiques, et s'adonna en même temps avec zèle aux mathématiques et à l'astronomie. Le style coulant et agréable de ses ouvrages est une preuve de l'application avec laquelle il avait lu les anciens classiques latins. Après avoir quitté le collége de la Flèche, il alla passer quelque temps dans le sein de sa famille, et se rendit ensuite à Paris. Les plaisirs de cette grande ville le séduisirent d'abord, et lui firent commettre des écarts de jeunesse; mais son esprit, habitué déjà aux travaux sérieux et aux méditations solitaires, ne tarda pas à le faire revenir de ses égaremens. Cependant il suivit la même marche qu'il avait adoptée autrefois pour ses études, et continua de travailler sans plan, sans ordre et sans critique. Malgré l'étendue des connaissances

qu'il acquit, cette méthode ne put pas manquer d'avoir chez lui quelques-unes des suites qu'elle entraîne ordinairement, et elle dut non-seulement surcharger son esprit d'une foule d'idées contrastantes, mais encore empêcher qu'elles eussent de la liaison ensemble, et qu'elles reposassent sur des bases solides. Lui-même avoue, dans le livre : *De methodi rectè utendi ratione, et veritatem in scientiis investigandi*, où il raconte l'histoire de sa vie littéraire, qu'après avoir consacré un long espace de temps à l'étude, ne trouvant par-tout que doute, confusion et incertitude en philosophie, il avait passé d'un système à un autre, avait conçu un vif intérêt pour tous, s'était attaché à connaître les argumens favorables ou contraires à chacun, et était enfin arrivé au point de ne pouvoir pas décider quelle doctrine semblait être la plus vraie. Aussi convient-il que tous ses efforts n'eurent d'autre utilité pour lui que de le convaincre de son ignorance. Il dit dans l'ouvrage que je viens de citer : *Simul ac studiorum curriculum absolvi, quô decursô mos est in eruditorum numerum cooptari, planè aliud cœpi cogitare. Tot enim dubiis, tot erroribus implicatum me esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem.*

Cet état pénible de doute finit par déterminer Descartes à renoncer aux livres, à voyager, et à chercher des connaissances plus solides, soit dans le monde, soit dans les liaisons personnelles avec les savans. Il partit donc de Paris pour se rendre en Hollande, prit du service sous Maurice, prince d'Orange, et demeura quelque temps en garnison à Bréda. C'est là qu'il écrivit son traité *De musicâ*, qui posa les premières bases de sa célébrité, et qui fut traduit en plusieurs langues. Cependant il ne tarda

pas à quitter les Pays-Bas, et à entrer en 1619, comme volontaire, dans l'armée bavaroise commandée par Tilly. Il passa les quartiers d'hiver à Neubourg sur le Danube, y reprit avec ardeur ses études, et conçut l'idée de réformer entièrement la philosophie, et de créer un nouveau système. Ce projet l'occupa si fortement, qu'il fit vœu d'aller en pélerinage à Notre-Dame de Lorette, si la Vierge daignait l'assister dans son entreprise. L'impatience de le mettre à exécution, et plusieurs scènes de désolation dont il fut témoin pendant le cours de la guerre de trente ans, le déterminèrent, en 1624, à se retirer du service. Il entreprit encore différens voyages en Silésie, en Pologne, sur les côtes de la mer Baltique, en Allemagne, en Suisse, en Italie et en France, et revint enfin en Hollande, pour y travailler tranquillement à réaliser son plan.

Dès le temps de ses premières études, Descartes avait remarqué qu'aucun des systèmes philosophiques connus jusqu'alors ne le satisfaisait. Il avait donc jugé définitivement la philosophie toute entière de son temps, et croyait être convaincu qu'il n'existe pas une seule proposition dont le contraire ne puisse être démontré, que toutes sont incertaines et douteuses, et que les autres sciences sans exception empruntant leurs principes à la philosophie, le caractère problématique de cette dernière doit aussi influer sur elles. Il comparait la philosophie du temps à un bâtiment auquel un grand nombre d'architectes ont travaillé successivement, en sorte que les parties, au lieu de présenter de l'ensemble et de la régularité, contrastent au contraire les unes avec les autres. Il pensait donc qu'on ne pouvait se dispenser de recommencer un nouvel édifice, et qu'il fallait qu'un seul homme le terminât, sans avoir égard à aucun des plans déjà existans. Ses idées ne changèrent pas

pendant le temps qu'il vécut au milieu du monde : au contraire il ne fit que se confirmer de plus en plus dans sa conviction. Il trouva la société imbue de mille et mille préjugés dont il avait déjà secoué le joug; il s'aperçut que les hommes tiennent souvent à des opinions, sans qu'aucun motif quelconque les y détermine; enfin il reconnut qu'il règne parmi eux, à l'égard des objets les plus importans, une dissidence de sentimens bien plus sensible que celle qu'il avait lui-même rencontrée dans les livres. Ses longs voyages n'aboutirent donc qu'à le convaincre que les hommes ne se sont pas encore livrés à la recherche de la vérité, et qu'à le rendre sceptique dans l'acception la plus illimitée du mot. Le scepticisme de Descartes a toutefois cela de particulier, que ce philosophe ne s'attacha pas à rassembler des preuves pour et contre chacune des assertions philosophiques, afin d'en démontrer ainsi l'incertitude, et qu'il ne douta pas dans la seule intention de douter, mais qu'il eut pour but de remplacer les idées vagues par d'autres certaines, autant qu'on pouvait espérer d'arriver à la découverte de ces dernières. Sa philosophie ne fut donc pas simplement destructive comme celle des pyrrhoniens, puisqu'il tenta au contraire de consolider davantage la science en l'appuyant sur des bases plus fixes que celles sur lesquelles ses prédécesseurs l'avaient assise. Il voulait être conduit par le scepticisme à un dogmatisme solide et inébranlable. Aussitôt donc qu'il fut revenu en Hollande, il reprit une seconde fois ses études philosophiques, et il y procéda d'une manière nouvelle. Le temps qu'il passa dans les Pays-Bas, où il vécut depuis l'année 1629 jusqu'en 1644, est l'époque la plus remarquable et la plus importante de son existence littéraire. Ce fut pendant ce période qu'il publia la plupart de ses ouvrages mathématiques et philosophiques, qu'il

compta le plus grand nombre de disciples, et qu'il eut à soutenir presque toutes les disputes savantes dans lesquelles il se trouva engagé. En 1649, Christine, reine de Suède, l'invita à se rendre à Stockholm, pour lui enseigner à elle-même la philosophie. Quelques années auparavant, on l'avait également appelé à la cour de Louis XIII, roi de France; mais il refusa de s'y rendre, tant par amour de l'indépendance, et afin de pouvoir se livrer sans contrainte à ses contemplations, que par aversion pour sa patrie, et en particulier pour le séjour de Paris. L'invitation de la reine Christine flatta au contraire à tel point sa vanité, qu'il ne put la rejeter. Cette princesse, célèbre par son esprit, avait rassemblé autour d'elle les savans les plus distingués du temps: elle prenait même une part très-active à leurs travaux, et était devenue de cette manière un objet d'admiration générale. Mais, comme elle était capricieuse, et très-inconstante dans ses opinions, peu de personnes parvenaient à conserver long-temps ses bonnes grâces. Descartes sut se les concilier à un point extraordinaire, et cette faveur lui attira un grand nombre d'envieux et d'ennemis, surtout lorsque la Reine commença à le consulter aussi dans les affaires politiques. Les désagrémens que la jalousie lui suscita, l'âpreté du climat, et le genre de vie insolite qu'il fut contraint de suivre, altérèrent sa santé; il fut atteint d'une fièvre aiguë, et mourut en 1650. Christine, vivement affectée de sa mort, lui fit élever un tombeau avec une épitaphe très-honorable.

Quand on veut prononcer sur les services que Descartes rendit aux sciences, il faut distinguer en lui le mathématicien, le physicien, l'astronome et le cosmophysicien du philosophe; car, sous ce dernier rapport, il fut infiniment moins grand que sous les

autres. La géométrie, la dioptrique et la mécanique ont été enrichies à un point étonnant par ses travaux, qui préparèrent les grandes découvertes auxquelles Newton, Léibnitz et autres arrivèrent ensuite dans ces trois sciences. Partout où Descartes put calculer et mesurer, il trouva réellement de grandes et importantes vérités nouvelles. Il fut moins utile à la cosmophysique et à l'astronomie; car les axiomes d'où il partit dans ces deux branches des connaissances humaines, et auxquels il appliqua sa *méthode* géométrique, n'étaient pas de la *nature* de ceux sur lesquels les mathématiques proprement dites reposent; c'étaient des hypothèses arbitraires, qu'il supposait d'après des observations incomplètes ou même fausses. Ainsi, par exemple, son hypothèse de la force centrifuge donna naissance à sa théorie des tourbillons, qui, à l'époque même où elle parut, ne put pas se défendre des attaques dirigées contr'elle, et que le système de Newton renversa totalement par la suite. En astronomie, il adopta cependant le système de Copernic, que son autorité contribua puissamment à répandre, et à faire embrasser généralement. Ce sujet ne peut pas être traité ici; mais je dois au moins l'indiquer d'une manière générale, parce que ce furent à proprement parler les écrits des Descartes sur les mathématiques, la physique, la météorologie et la cosmophysique, qui donnèrent tant d'éclat à sa philosophie, et qui lui firent acquérir, parmi ses contemporains, et chez les générations suivantes, une célébrité que, sans cette circonstance, elle eût difficilement obtenue, ou au moins conservée aux yeux de la postérité. Comme sa physique et sa cosmophysique sont remplies de vérités ou d'hypothèses hardies et ingénieuses, c'était presque toujours à elles qu'on songeait lorsqu'il était question de la philosophie cartésienne.

En effet, cette dernière se réduit : 1.° à quelques axiomes pratiques généraux sur la méthode philosophique, auxquels on peut faire de nombreuses objections, principalement sous le point de vue de la manière dont Descartes les interprétait et les appliquait; 2.° à un nouvel essai de métaphysique, contenu dans les *Meditationes de primâ philosophiâ*, et où Descartes, partant d'abord d'un scepticisme absolu, ne tarde pas à se perdre dans un dogmatisme très-peu philosophique; 3.° à une psycologie mécanique dont plusieurs petits écrits traitent, et entr'autres les livres *De homine* et *De formatione fœtûs;* 4.° enfin à quelques idées sur la morale, éparses dans le traité *De passionibus animæ.*

Descartes entreprit d'oublier, et d'effacer en quelque sorte de son esprit, tout ce qu'il savait, toutes les doctrines et toutes les opinions qu'il avait embrassées, et de ne s'arrêter qu'aux résultats qui lui seraient fournis par sa propre conscience et ses méditations. Conformément à ce dessein, il érigea en règles de la réflexion les quatre principes logiques suivans, qui caractérisent sa manière de penser et de conclure : I. Rien n'est vrai que ce qui a une évidence intérieure dans la conscience, ou que les choses dont l'esprit acquiert une connaissance si claire et si précise qu'il est impossible d'élever le plus léger doute contr'elles. II. Quand on réfléchit, il faut partir du simple, et de ce qu'on conçoit immédiatement, et remonter jusqu'au composé, à l'obscur et au difficile, en parcourant une série régulière de conclusions. C'est là la méthode géométrique, qui est la plus sûre dans son genre. III. On doit rassembler soigneusement, et apprendre à connaître, les moyens qui peuvent conduire à la découverte de la vérité, ainsi que les difficultés qui empêchent de les mettre en usage; réduire ensuite ces difficultés

en autant de parties composantes qu'il est nécessaire de le faire pour les détruire, mais bien se garder de jamais faire un saut, ou de laisser un vide.
IV. Il ne faut dans aucun cas, admettre une vérité sans raison suffisante, ou croire qu'une chose est vraie, parce que d'autres la réputent telle.

Ces quatre règles constituent tout ce qu'il y a d'essentiel dans la logique de Descartes; mais le philosophe ne les a ni bien conçues ni bien appliquées. Ses idées étaient particulièrement encore inexactes, ou mal développées et confuses, à l'égard de l'évidence d'une connaissance, en tant que cette évidence dépend, non pas des principes prochains, mais des principes éloignés.

Une fois décidé à suivre la méthode que je viens de faire connaître, Descartes se livra aux spéculations philosophiques en partant de la supposition qu'il ne savait rien : conduite dont l'histoire de la science n'offrait pas un seul exemple avant lui. La première chose qu'il dut chercher à concevoir, c'était la conscience de soi-même. Or, il ne pouvait la méconnaître dans les différens états de son esprit : sentir, recevoir des images, et penser. Il reconnut immédiatement en lui-même une activité dont il lui était impossible de douter, et qui lui donna la conviction de la réalité de sa propre existence. De là son axiome si célèbre : *Je pense, donc j'existe*, qu'on doit trouver bizarre, quand on ignore comment il y fut conduit, et pourquoi il débuta par cette conclusion.

On a beaucoup disputé sur ce principe de Descartes. Gassendi, son adversaire, et le plus habile sans doute de tous ses antagonistes, le parodiait en disant : *Ludificor, ergo sum : Ma conscience me préfère à tout, donc j'existe.* Gassendi croyait cette conclusion fausse; mais elle ne l'est pas, et on peut

prouver qu'elle est au contraire conséquente. En effet, avant que quelqu'un m'aime, il faut que j'existe ; je puis donc conclure ce second membre de la proposition, du premier, et ainsi *Ludificor, ergo sum*, correspond parfaitement à *Cogito, ergo sum*. D'autres ont blâmé la forme de l'anthymème, assurant qu'il renferme un cercle vicieux, et qu'on peut dire aussi : *Sum cogitans, ergo sum*. Mais ce cercle est inévitable. Descartes cherchait un premier principe : ce principe était son existence ; il la regardait donc absolument comme un fait. Comment arrivait-il à la découverte de ce fait ? Par la pensée. Donc, il assignait la pensée pour caractère primitif à son existence. *Je pense, donc je suis*. Cette proposition ne diffère au fond pas de celle si célèbre de Fichte : *Je suis moi, et je me fixe moi-même. Je suis moi*, est un jugement. Je juge, ou je pense, et je me fixe moi-même par la pensée, *Cogito, ergo sum*. La différence que Fichte prétendait trouver entre son principe et celui de Descartes, n'est qu'une pure subtilité. Seulement il a poursuivi le sien d'une manière plus conséquente que ne le fit Descartes.

Les autres propositions principales de Descartes étaient les suivantes :

I. Un être à qui l'intuition immédiate donne la conscience des différens états de son esprit, existe : par conséquent l'existence réelle est conclue, avec évidence, de la pensée.

II. Ce qui existe réellement est une substance. Donc l'homme, qui manifeste la réalité de son existence par la pensée, est une substance pensante (âme).

III. L'âme, par laquelle l'homme pense et existe, est en elle-même différente et indépendante des choses matérielles extérieures. En effet, on a la conscience immédiate que c'est une substance pensante :

donc elle continuerait de penser, et d'exister dans le cas même où il n'y aurait pas de choses matérielles; donc, elle constitue un principe qui subsiste par lui-même.

IV. D'après cela, il est plus facile de connaître l'existence et l'essence de l'âme que celles du corps: en effet, son essence consiste dans la pensée, de laquelle on peut conclure son existence. La précision et *l'intuitivité* de la pensée sont la pierre de touche de la réalité et de la vérité; car les choses qu'on pense clairement sont les seules qui existent réellement, et qui soient vraies.

V. Mais l'âme ne pense et ne connaît pas tout avec une égale précision: elle est sujette à douter; or, tout doute est une imperfection dans une substance, dont la pensée forme l'essence. L'âme humaine est donc imparfaite. Cependant elle entrevoit qu'il serait meilleur de ne pas douter, et d'être plus sage et plus parfait: elle a en conséquence l'idée d'un être absolument parfait. Etant substance imparfaite, il est de toute impossibilité qu'elle ait engendré elle-même une idée semblable. Cette idée doit donc être innée.

VI. Le premier attribut de l'être le plus parfait est l'existence. Cet être existe donc, et il est la source ou la cause de l'idée que l'âme humaine a de lui. Si on réfléchit davantage sur l'idée de la Divinité, on voit que Dieu doit réunir toutes les qualités parfaites et infinies, et exclure au contraire toute limitation et toute imperfection quelconques. Mais les corps que nous voyons sont limités et divisibles, par conséquent imparfaits. La Divinité ne peut donc pas être un corps, et il faut que ce soit un esprit infini, dont l'âme humaine, la plus noble de ses créatures, offre une image imparfaite.

VII. Tant qu'on n'admet ou ne conçoit pas l'exis-

tence de Dieu, la précision et la clarté de la connaissance sont bien les moyens d'apprécier la vérité et la réalité, puisqu'il n'en existe pas d'autres d'après lesquels nous puissions nous décider ; mais il reste toujours la possibilité que l'homme se trompe, et que même les connaissances qu'il croit jouir de la plus grande évidence possible soient de simples illusions. Au contraire, l'existence de Dieu étant prouvée, elle consolide l'évidence de toute vérité dans son origine et sa réalité. En effet, puisque Dieu est le Créateur de l'homme et de l'univers, il est aussi l'auteur de la vérité, et c'est contredire la véracité et l'immutabilité de la Divinité que de penser qu'elle a voulu tromper les hommes, ou permis seulement qu'ils pussent se tromper eux-mêmes. Il y a donc des idées radicales et des lois éternelles de la vérité : ces idées et ces lois sont innées, et Dieu les communique immédiatement à l'âme humaine.

On voit sans peine ici le saut rapide que Descartes faisait dans ses conclusions, et le cercle vicieux au milieu duquel il s'égarait. Il admettait d'abord la clarté et l'intuitivité immédiate de la pensée comme pierre de touche de la vérité, et cependant il supposait que la pensée peut être induite en erreur par des illusions, de sorte qu'il reste constamment la possibilité de douter de toute vérité quelconque. Quoi qu'il en soit, de la simple pensée d'un être parfait par excellence, comme moyen d'apprécier la réalité, Descartes concluait l'existence nécessaire de cet être, existence dont il se servait ensuite pour prouver l'infaillibilité du moyen. Ainsi, d'un moyen incertain d'apprécier, il concluait la certitude apodictique de la proposition qu'il y a un Dieu, afin d'employer cette proposition à donner un caractère de certitude à ce moyen incertain. Evidemment il y a ici subreption. Si l'évidence de la pensée est encore par elle-

même une preuve vague de la vérité, alors l'existence de Dieu devient incertaine, puisqu'elle ne se base que sur une idée claire de l'être parfait par excellence ; et si cette existence est incertaine, elle ne peut plus permettre de conclure celle d'une vérité apodictique quelconque, dont la Divinité ait fait immédiatement part à l'âme.

Cependant Descartes poursuivait ses raisonnemens, en se conformant aux conclusions qu'il venait d'admettre.

VIII. Dieu, en sa qualité d'être infini, est l'auteur de l'univers. Le monde est infini comme son Créateur. Il n'y a pas de vide absolu, mais la matière existe partout. Où se trouve la matière, il y a aussi de l'étendue, laquelle n'est rien sans elle. La matière et l'étendue sont donc identiques. On peut donner le nom de matière ou d'étendue au signe caractéristique du monde physique; car ces deux mots sont synonymes. Puisque la matière est étendue et divisible, elle est opposée aux substances pensantes qui sont simples, et on peut admettre deux classes générales de substances spécifiquement différentes, les étendues et les simples, ou les corporelles et les spirituelles.

IX. L'univers ayant été créé par Dieu, il ne pouvait pas être aussi parfait que son auteur. Il se compose donc de substances imparfaites, qui se rapprochent, à différens degrés, de la perfection. Comme imparfaites, et comme substances qui n'ont pas en elles-mêmes la raison suffisante de leur existence, ces substances ne peuvent pas non plus exister par elles-mêmes ; mais elles ont à chaque instant besoin de l'assistance de Dieu pour leur conservation : car, sans ce secours, elles se réduiraient sur-le-champ au néant. Descartes concevait donc la durée des choses non pas comme une durée proprement dite, mais

comme une nouvelle création de ces mêmes choses que Dieu effectue sans interruption et à chaque instant. C'est là le système de l'assistance de Dieu que les cartésiens modifièrent et développèrent plus amplement dans la suite, principalement pour ce qui a rapport au problème de la cause qui produit l'harmonie entre le corps et l'âme.

X. L'essence des corps consiste dans les trois dimensions, la longueur, la largeur et la profondeur, que Descartes ne considérait pas comme de simples qualités nécessaires de l'espace, mais qu'il était obligé d'accorder en propre à la matière elle-même, puisqu'il identifiait ensemble la matière et l'espace. Or, il s'élève ici une question : Descartes ne songeait-il point à la solidité? Ou, s'il y pensait, comment l'expliquait-il ? Il ne la perdait certainement pas de vue, et voici l'idée qu'il s'en formait. La seule raison qui nous fait admettre la solidité de la matière, c'est la résistance qu'un corps oppose à notre contact, et par laquelle il cherche à conserver sa place; mais admettons que la matière vienne toujours à céder quand nous la touchons, comme le simple vide fuit constamment devant toute espèce de contact, alors nous n'aurons point sujet d'accorder la solidité à la matière, qui serait cependant la même qu'auparavant. La solidité ne provient donc pour nous que d'un rapport accidentel de la matière, et elle n'en constitue point une qualité essentielle. Au contraire elle a pour qualités essentielles l'étendue, et ses trois dimensions, la longueur, la largeur et la profondeur. Mais si la matière, bien loin de céder à la pression, y résiste, cet effet dépend tant de ce qu'elle ne peut réellement pas céder, car elle remplit tout (assertion qu'on peut combattre en demandant pourquoi le contact fait disparaître l'espace), que parce qu'il existe dans l'univers différens degrés de forces

motrices, lesquelles y ont été répandues par la Divinité. Descartes, en supposant que la matière et le mouvement sont les principes radicaux du monde physique, avançait une proposition qui ne diffère point de celle d'Archimède, quand ce mathématicien disait : *Donnez-moi de la matière et du mouvement, et je vous construirai des mondes.*

Descartes distinguait le principe de la vie du principe de l'âme. Le premier est, dans la nature, la cause de tous les mouvemens végétaux et animaux ; l'autre est celle de la pensée et de la connaissance. Ce dernier n'appartient qu'à l'homme, et ne se rencontre pas chez les animaux. De là la célèbre assertion de Descartes, que les animaux sont seulement des machines vivantes, qui n'ont ni le sentiment, ni la conception, ni encore moins la volonté. On pourrait croire que l'observation, la plus superficielle même, des animaux, et la comparaison des phénomènes psycologiques qu'ils présentent avec ceux qu'on remarque chez l'homme, auraient dû le convaincre du contraire ; mais il savait cependant donner un certain degré de vraisemblance à son opinion. Il se fondait sur ce que le corps humain effectue un grand nombre d'actions en apparence volontaires, pour lesquelles il n'a aucun besoin de l'âme, que cette âme ne connaît même pas, et qu'elle ne dirige surtout point. L'enfant se développe dans le sein de sa mère, sans qu'elle ni lui en aient la moindre connaissance. Dès qu'il vient au monde, toutes ses actions sont déterminées d'abord par la disposition du corps, et l'âme n'y prend pas de part active, ainsi qu'elle même en acquiert la conviction par la suite. Beaucoup de fonctions corporelles s'exécutent également chez l'homme adulte sans la coopération de l'âme : elles n'ont pas lieu, parce que l'âme les connaît et les détermine, mais l'âme les connaît et les

détermine parce que c'est le corps qui les accomplit. Descartes prouvait encore que le corps peut agir indépendamment de l'âme, et volontairement d'après les apparences, en disant que, quand nous voulons aller quelque part, notre corps se meut sans que nous songions le moins du monde à le mouvoir de telle ou telle manière : il se meut donc d'après une disposition qui existe en lui. Lorsque nous sommes en danger de glisser ou de tomber, notre corps se contourne et se meut pour conserver l'équilibre, le rétablir, et prévenir la chute. Ces courbures qu'il prend ne sont pas déterminées par l'âme d'après les idées de l'équilibre et des conditions qu'il réclame, mais elles surviennent d'une manière purement instinctive. Maintenant qu'on imagine un homme privé de l'âme qui connaît, qui pense et qui veut, cet homme serait une simple machine corporelle animale : or, tel est le cas où les animaux se trouvent. Toutes leurs actions ne sont que la suite de l'organisation corporelle, et du principe vital qui agit en eux. Les choses extérieures font impression sur le principe vital, que cette irritation détermine à imprimer une activité déterminée au corps. Il fallait, pour être conséquent, que Descartes refusât aussi le sentiment aux animaux, et rapportât au mouvement purement corporel tout ce qui exprime chez eux une faculté de sentir. Les preuves qu'il alléguait sont de la plus grande bizarrerie. Une explosion violente et subite effraie l'homme, et produit le même effet sur le chien couché auprès de lui. L'effroi n'est d'abord chez l'homme que la suite de l'ébranlement de son corps, semblable à celui qu'éprouvent les objets environnans, s'il se trouve dans une chambre meublée : l'audition du bruit, l'idée de la frayeur, et la crainte sont chez lui des états de l'âme qui n'arrivent que consécutivement après que le corps a déjà

été ébranlé, mais qui n'ont pas lieu chez le chien. De ce qu'un chien crie quand on le frappe, on ne peut pas conclure que cet animal éprouve la sensation des coups qu'il reçoit. Un acteur imite tous les gestes, de sorte qu'il exprime extérieurement un certain état de sensations, dans lequel il ne se trouve réellement pas. Les gestes ne sont donc point un signe certain de ce qui se passe à l'intérieur. Souvent les hommes éprouvent les douleurs les plus cruelles, comme par exemple dans le cours d'une opération chirurgicale, tandis qu'à l'extérieur ils semblent ne pas en ressentir la moindre. Suivant Descartes les cris du chien ne sont que la réaction de la machine corporelle de cet animal contre l'action de l'instrument qui le frappe. L'analogie qui existe entre l'organisation des sens des animaux et celle des nôtres, de même qu'entre leurs actions sensuelles et celles que nous exécutons, parle trop hautement contre cette assertion, pour qu'on puisse voir en elle autre chose qu'une hypothèse fantasque et absolument destituée de preuves. Le principe vital qui agit chez les animaux agit chez les hommes, et, joint à l'organisation de la matière, il constitue leur nature corporelle animale[1].

Descartes s'est donné beaucoup de peine pour

[1] L'hypothèse que les animaux sont des machines avait déjà était émise avant Descartes par un Espagnol nommé Gomez Péréira, dans un ouvrage intitulé : *Margarita Antoniana*. Aussi a-t-on pensé que le philosophe français la lui emprunta ; mais, suivant la remarque fort juste de Brucker, elle était la suite naturelle de son système psycologique. Descartes regardant l'âme comme une substance pensante, caractère d'après lequel il lui accordait l'immatérialité et l'immortalité, il ne pouvait non plus l'attribuer aux animaux, qui devaient passer à ses yeux pour de pures machines. Les cartésiens disputèrent beaucoup dans la suite sur ce point capital de la doctrine du fondateur de leur école.

approfondir et expliquer le mécanisme corporel. Il disséqua dans cette vue un grand nombre d'animaux, et un savant étranger, qui l'était venu voir, lui ayant demandé où était sa bibliothèque, il répondit : *La voici*, en montrant du doigt un veau qu'il anatomisait. Ses deux traités *De homine ut machinâ*, et *De formatione fœtûs*, renferment un système de physiologie et de psycologie mécaniques. Descartes décrit dans le premier une machine qui produirait absolument les mêmes effets que le corps humain, si on parvenait à la vivifier. Quant au principe de la vie, il lui assigne pour siége la partie du cerveau désignée sous le nom de glande pinéale, d'où les esprits vitaux se répandent par tout le corps, et vers laquelle ils refluent ensuite. Il place aussi l'âme pensante dans le même organe, parce que la glande occupant le centre de l'encéphale, c'est de là qu'il est le plus facile à l'âme de régir les esprits vitaux, et par eux le corps. Du temps de Descartes cette hypothèse trouva quelques partisans, aussi bien que son système de physiologie et de psycologie. Aujourd'hui elle est reléguée dans l'empire des chimères. Non-seulement il est contraire au bon sens de supposer que l'âme remplisse un espace, ou occupe un lieu, mais encore l'expérience a appris que la glande pinéale est souvent entièrement ossifiée, quoique les personnes n'en sentent et n'en pensent pas moins pendant leur vie. Haller a même rencontré un cerveau qui en était privé.

Suivant Descartes, l'âme proprement dite de l'homme jouit d'une existence propre, absolue et indépendante. Ses fonctions sont de sentir, de connaître, de penser et de vouloir. Ce n'est pas le corps, mais l'âme qui sent; et la substance proprement dite de l'homme ne consiste que dans l'âme. A l'égard des idées qu'a cette âme, Descartes les partage en

trois classes. La première renferme celles qui sont relatives aux objets corporels extérieurs, et que l'esprit reçoit par conséquent du dehors; telle est par exemple l'idée du soleil, quand on a vu une ou plusieurs fois cet astre. La seconde comprend les idées factices, ou que l'âme crée en vertu de ses lois intérieures, comme est celle du soleil chez un astronome ou un cosmophysicien. La troisième classe se compose des idées innées que Descartes nomme aussi naturelles : telles sont celles de Dieu, de l'esprit, des natures que nous désignons simplement par l'épithète de substances ou d'essences, les formes géométriques et les axiomes mathématiques. Descartes déterminait les idées innées non pas d'après leur généralité, comme Platon, mais d'après leur intuitivité. Etant persuadé qu'il les pensait avec l'évidence la plus complète et la plus précise, il les croyait aussi innées. Ainsi, par exemple, il pensait sa propre existence avec l'évidence la plus parfaite : cette existence ne reposait même, d'après son opinion, que sur la pensée ; il disait donc que son être était une substance pensante ; mais, comme il ne pouvait pas avoir reçu cette idée du dehors, il la déclarait innée. Le cas était le même pour les formes et les axiomes mathématiques qu'il croyait innés, à raison seulement de leur évidence. Je n'ai pas besoin d'entrer dans de grands détails pour prouver combien ce caractère des idées innées est vague et incertain : il ne repose que sur la clarté subjective de la conscience et de la conviction, qui varie singulièrement chez les différens individus, et chez le même homme en différens temps, de sorte que le caractère en demeure sans cesse en butte aux illusions de l'imagination et du tact. Il ne suffit d'ailleurs pas pour déterminer parfaitement le nombre des idées innées.

Descartes expliquait de la manière suivante la possibilité de connaître les objets qui frappent les sens. Les choses extérieures mettent les esprits vitaux en mouvement par les impressions qu'elles produisent : ces esprits remontent au cerveau, et y forment un canal ou un type, qui correspond aux impressions et à leur nature déterminée. Ce type n'est pas l'idée de l'objet lui-même, mais l'âme en prend connaissance, et alors naît en elle-même l'idée, qui diffère donc totalement du type et de l'objet qui cause l'impression. L'âme combine et élabore ensuite ces idées d'après ses lois intérieures. Descartes explique aussi le phénomène de l'association mécanique et involontaire des idées par les canaux qu'elles forment dans le cerveau, et par l'écoulement des esprits vitaux de l'un dans l'autre. Supposons qu'une personne se trouve dans un certain lieu, elle reçoit certaines impressions, dans le même temps, et par rapport à ce lieu. Ces impressions forment dans le cerveau certains canaux d'idées qui se touchent. Or, si le hasard veut qu'une d'entr'elles vienne à se renouveler, alors les esprits vitaux s'introduirent de nouveau dans le canal creusé autrefois qui lui correspond, se répandent dans les canaux voisins, et réveillent les idées qui y sont attachées. De là naît l'association des idées. Cette hypothèse est sujette à tant d'objections qu'on l'a rejetée de la nouvelle psycologie empirique.

Le rapport du corps à l'âme conduisit Descartes à la question de savoir en quoi réside la cause de leur harmonie tellement parfaite, que certains changemens du corps sont suivis de certains changemens de l'âme, et réciproquement, quoiqu'il existe une différence totale entre leurs natures substantielles, et que tous deux soient indépendans l'un de l'autre. Les anciens philosophes ne pouvaient point conce-

voir l'idée d'un problème semblable, parce qu'ils n'admettaient pas un contraste aussi prononcé entre le corps et l'âme, dont l'action réciproque ne leur paraissait en conséquence pas aussi difficile à expliquer qu'à Descartes ; car, d'après les hypothèses de ce dernier, il semblait impossible que cette réciprocité d'action eût lieu. Descartes niait aussi l'influence physique du corps sur l'âme, et *vice versâ*, puisqu'il faudrait alors que la même quantité de mouvement se conservât toujours dans le corps, en vertu d'une loi naturelle à laquelle l'âme n'aurait pas la faculté de rien changer, et que les choses ne pourraient point être ainsi en admettant l'influence physique. Le corps conserve donc toujours la même quantité de mouvement, et l'âme n'a plus d'autre fonction que de régler à sa volonté la direction de ce mouvement. Mais, pour expliquer l'harmonie entre l'âme et le corps, Descartes se contentait d'admettre une simple association de ces deux substances, et de dire que Dieu est l'intermède de leur alliance. L'assistance de la Divinité conserve à chaque instant l'existence du corps et celle de l'âme : Dieu est donc la cause métaphysique de leurs changemens réciproques, parce qu'il prête secours à l'âme dans ce qu'elle ne peut pas effectuer d'après sa propre liberté. Ce fut cette hypothèse de Descartes qui fit que le problème de la raison qui produit l'harmonie entre le corps et l'âme demeura l'objet favori des spéculations des métaphysiciens, jusque vers le milieu du dix-huitième siècle à peu près.

Descartes prétendait que l'âme est libre parce qu'elle pense avec liberté ; mais de cette même liberté il concluait aussi la possibilité de l'erreur. Dieu ne peut pas être la cause de l'erreur. Celle-ci ne dépend pas non plus de l'intelligence, mais seulement de la volonté. C'est une simple négation par

rapport à la Divinité, et une privation par rapport à l'homme. L'intelligence de l'homme est limitée : au contraire la volonté, sous un certain point de vue, ne connaît pas de bornes; elle peut aussi s'étendre à ce dont nous n'avons point une connaissance claire et précise, et de là vient que nous tombons dans l'erreur. Mais il ne faut pas faire un reproche à Dieu de nous avoir donné une intelligence bornée, car cette qualité était indispensablement nécessaire chez une intelligence créée. Au contraire, la liberté de la volonté s'accorde avec la nature de cette même volonté, et elle exprime la haute perfection de l'homme, qu'elle rend ainsi le propre auteur de ses actions. Cependant, comme nous devons convenir que la puissance de Dieu est illimitée, il pourrait paraître impie de prétendre que les hommes sont en état de faire quelque chose qui n'eût pas été prescrit d'avance par la Divinité; donc la prédestination détruit le libre arbitre. Descartes croyait échapper à cette difficulté en rappelant que l'esprit humain est un être fini, tandis que la puissance de Dieu et la prédestination sont infinies, ce qui fait que nous ne sommes pas capables d'apprécier le rapport qui existe entre la liberté de l'âme humaine et la puissance ainsi que la sagesse infinie de la Divinité; mais l'existence réelle du libre arbitre ne s'en trouve toutefois pas ébranlée, puisque la conscience que nous en avons nous donne la conviction que c'est un fait évident, et que par conséquent il n'existe aucune raison qui nous autorise à la nier ou à la révoquer en doute.

Le traité *De passionibus animæ* renferme aussi quelques idées remarquables qui ont trait soit à la psycologie, soit à la philosophie morale. Tout événement s'appelle passion par rapport au sujet qu'il concerne, et action par rapport à ce qui en est la

cause objective. Aucune chose n'a de liaison plus immédiate que le corps avec l'âme : donc ce qui est passion dans celle-ci, est action dans celui-là. La chaleur vitale et les mouvemens des membres procèdent du corps; les idées proviennent de l'âme; ce n'est pas cette dernière qui communique la chaleur vitale au corps, et qui lui imprime ses mouvemens. Les parties vivantes et déliées du sang, que la chaleur atténue dans le cœur, affluent sans cesse et en grande quantité dans les cavités du cerveau : là elles donnent naissance aux esprits vitaux, qui sont séparés, dans l'encéphale, des autres parties moins tenues du sang. Ces esprits vitaux sont donc aussi matériels; mais la matière qui les constitue est infiniment subtile, et ils jouissent de la plus grande mobilité. L'unique cause de tous les mouvemens des membres, c'est que quelques muscles se contractent, et qu'en même temps leurs antagonistes se relâchent; mais la contraction d'un muscle dépend de ce que les esprits vitaux y affluent en plus grande abondance que dans ceux qui lui correspondent. Quant aux mouvemens des esprits vitaux, ils proviennent de la diversité de ceux que les organes de l'âme éprouvent de la part des objets qui agissent sur eux, et de l'inégalité de l'activité intérieure des principes dont les esprits vitaux tirent eux-mêmes leur origine.

Toutes les parties du corps peuvent être mues par les objets des sens et par les esprits vitaux, sans le concours de l'âme. La pensée est donc la seule faculté que nous puissions assigner à cette dernière, et qui lui appartienne en propre. Mais les actes de la pensée sont de deux sortes : les uns des actions, et les autres des passions ou des affections. Parmi les actions se rangent tous les actes de la volonté, parce que nous sentons qu'ils proviennent immédia-

tement de l'âme, et qu'ils paraissent ne dépendre que d'elle seule. Au contraire, les passions sont des espèces d'images ou d'idées qui se rencontrent dans l'âme. Les actes de la volonté se partagent également en deux classes. Les uns sont des actions de l'âme dirigées sur elle-même, comme, par exemple, aimer Dieu; les autres se dirigent vers notre corps, comme les résolutions que nous prenons de mouvoir certains objets. Nos idées se rapportent de même à deux classes, suivant qu'elles tirent leur source ou de l'âme ou du corps. Les premières sont les idées des décisions de notre volonté, et toutes les idées ou imaginations qui dépendent de ces résolutions : quoiqu'elles appartiennent aussi aux passions, on les nomme cependant actions, à raison de la cause qui leur donne naissance. Les idées relatives à des objets qui n'existent pas, ou qui sont purement rationnels, dépendent principalement de la volonté, et sont plutôt des actions que des passions. D'autres au contraire dont le corps seul contient la base, et qui dérivent des esprits vitaux mis en mouvement de différentes manières, sont des passions. Les idées qui se rapportent à des objets hors de nous, savoir à ceux qui frappent nos sens, sont produites par ces objets, qui provoquent dans les organes des sens certains mouvemens que les nerfs propagent jusqu'au cerveau, et qui font que l'âme les sent. Il y a aussi des idées que nous rapportons les unes au corps lui-même, et les autres à l'âme elle-même. Les passions de l'âme sont ou des idées, ou des sensations, ou des mouvemens qui la concernent d'une manière particulière; elles sont produites, entretenues et accrues par un mouvement quelconque des esprits vitaux. L'âme appartient en commun à toutes les parties du corps; mais elle exécute surtout ses fonctions dans le cerveau, c'est-à-dire, dans la

glande pinéale qui occupe le centre du viscère. Ce qui prouve encore que cette glande doit être le siége principal de l'âme, c'est que toutes les parties de l'encéphale sont doubles, tandis qu'il règne de l'unité dans la pensée de l'âme, qui ne peut par conséquent habiter qu'un organe unique. Le cœur ne saurait en être le siége, parce que le changement que les passions y apportent n'y serait senti qu'à l'aide d'un très-petit nerf qui descend du cerveau dans cet organe. On peut, d'après ce qui précède, apprécier la manière donc le corps et l'âme agissent réciproquement l'un sur l'autre. L'âme, du lieu qu'elle occupe, envoie, pour ainsi dire, des rayons dans tout le corps, par le moyen des esprits vitaux, des nerfs, et même du sang. Les nerfs répandent leurs filets les plus déliés et les plus délicats dans les muscles, et, lorsque certaines irritations causées par les objets sensibles se font ressentir, ils ouvrent les pores du cerveau, de manière que les esprits vitaux puissent pénétrer dans les muscles. La glande pinéale, organe immédiat de l'âme, peut aussi être diversement affectée par les esprits vitaux et les sensations de l'âme, de sorte qu'alors elle dirige les esprits vitaux, le long des nerfs, vers les muscles. Cette même cause donne lieu à des états très-diversifiés chez les différens hommes, parce que le cerveau n'est pas disposé d'une manière uniforme chez tous, et qu'ainsi le mouvement de la glande pinéale ne peut pas produire une sensation identique, ni des mouvemens similaires des esprits vitaux. Le principal effet de toutes les passions chez l'homme est d'exciter l'âme, et de la disposer à vouloir les choses par lesquelles elle prépare son corps.

La volonté de l'homme est tellement libre de sa nature, qu'elle ne saurait jamais être contrainte. Toute action de l'âme consiste donc en ce que cette

âme agit seulement d'après sa volonté, et que la glande pinéale dont elle habite l'intérieur, se meut de la manière qui convient pour produire l'effet auquel tend la volonté. Si l'âme veut se souvenir d'un objet, la glande pinéale, en vertu d'une décision de la volonté, chasse, par son mouvement, les esprits vitaux dans telle ou telle partie du cerveau, jusqu'à ce qu'ils aient rencontré le lieu de cet organe où réside la trace de l'objet auquel le souvenir se rapporte. Voulons-nous concevoir l'idée d'une chose que nous n'avons jamais vue, la volonté a la faculté de mouvoir la glande pinéale de telle sorte qu'elle pousse les esprits vitaux vers ceux des pores du cerveau dont l'ouverture peut produire l'image de l'objet. De même, quand nous avons l'intention de mouvoir notre corps, la volonté fait que la glande pinéale envoie les esprits vitaux dans les muscles dont l'action est nécessaire pour produire le mouvement. Mais nos passions ne peuvent être ni éveillées ni assoupies directement par l'action de notre volonté : elles ne le sont que d'une manière indirecte par les images des objets qui ont coutume d'être associés avec les passions que nous désirons avoir, ou qui sont opposés à celles que nous cherchons à fuir. Il n'y a chez l'homme qu'une seule âme qui sent et qui raisonne. La lutte entre les facultés supérieures et inférieures de l'âme n'est donc autre chose que celle qui s'établit entre les mouvemens que le corps s'efforce de produire dans la glande pinéale par ses esprits vitaux, et ceux que l'âme tend à exciter dans cette même glande par sa volonté. Chacun, d'après le résultat de ce combat, peut apprécier la force ou la faiblesse de son âme. Les hommes en qui la volonté peut naturellement vaincre avec plus de facilité les passions et les mouvemens du corps qui ont coutume de les accompagner, sont doués d'une âme

forte : ils ont des maximes fixes et des résolutions inébranlables à l'égard du bien et du mal, et ils les observent avec soin dans le cours de leur vie. Au contraire, une âme est faible, quand sa volonté ne peut pas se déterminer assez fermement pour suivre certains jugemens sans s'en écarter, et lorsque les affections momentanées la font à chaque instant se départir des maximes qu'elle reconnaît être bonnes et justes. Cependant la simple force, sans la connaissance de la vérité, ne suffit pas à l'âme. Il n'y a pas non plus d'âme tellement faible, que, quand elle est bien développée, elle ne puisse acquérir un empire absolu sur ses passions.

Toutes les passions peuvent être excitées par les objets qui touchent les sens, et ces objets en sont aussi les causes principales et les plus fréquentes. Mais ils excitent en nous des affections différentes, non pas tant par la diversité des qualités dont ils sont doués, que par la manière infiniment variée dont ils peuvent nous nuire ou nous être utiles, c'est-à-dire, en général, nous affecter. Les passions sont utiles, en ce qu'elles disposent l'âme à tendre vers des objets dont la nature nous enseigne les propriétés salutaires, et à persister dans ses efforts pour y arriver ; de même que l'action des esprits vitaux qui a coutume d'engendrer les passions, dispose le corps aux mouvemens que l'obtention de ce but rend nécessaires. De toutes les passions, la première paraît être l'admiration causée par des choses nouvelles, et différentes de celles que nous connaissons depuis long-temps. Elle est accompagnée ou d'estime ou de mépris, et de là naissent les passions de la générosité et de l'humanité. Lorsque nous apprécions ou déprécions les objets que nous considérons comme des causes libres d'agir bien ou mal, il en résulte l'estime ou le mépris. Mais ces passions peuvent être excitées aussi sans

que nous sachions si l'objet est bon ou mauvais. Nous figurons-nous qu'une chose est bonne pour nous et nous convient, ce sentiment produit l'amour, tandis que la haine se manifeste quand nous croyons cette même chose mauvaise et nuisible. La considération du bien et du mal est également la source de toutes les autres passions, qu'on peut distinguer d'après le temps auquel elles se rapportent. Si nous espérons ou craignons quelque chose, quoique l'événement ne dépende en aucune manière de nous, il en résulte cependant un vague dans l'esprit, qui nous dispose à la réflexion et à la méditation. La contemplation d'un bien présent nous cause de la joie, et celle d'un mal actuel, de la douleur. Une bonne action que nous venons de faire nous inspire une satisfaction de nous-mêmes qui est la plus agréable de toutes les passions. Il n'y a que six passions primitives, l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. Toutes les autres sont composées de celles-là.

La cause physique de l'admiration réside uniquement dans le cerveau : celle des autres passions a pour siége le cœur, la rate, le foie et toutes les autres parties du corps, en tant que ces parties servent à l'élaboration du sang et des esprits vitaux. La lassitude est une disposition à l'interruption et à la cessation complète de tout mouvement. Elle se fait ressentir dans toutes les parties du corps, succède aux passions violentes, et dégénère en une perte totale de la conscience de l'âme. Descartes rapporte aussi le tremblement, le rire et les pleurs à des causes physiques qui existent dans l'intérieur du corps. D'après la disposition établie par la nature, toutes les passions s'appliquent au corps, et ne concernent nullement l'âme, si ce n'est qu'autant que cette dernière se trouve unie au corps; aussi ont-elles pour usage naturel de stimuler l'âme, afin qu'elle contribue aux fonctions

qui peuvent servir à conserver et à perfectionner le corps. Quelque naturel que soit l'usage des passions, il n'est cependant pas toujours bon; car un grand nombre de choses, qui d'abord ne causent aucune douleur, ou font même plaisir, nuisent au corps, et beaucoup d'autres, qui excitent des douleurs dans les premiers instans, sont au contraire utiles. Fréquemment aussi il nous arrive de nous représenter les maux beaucoup plus grands qu'ils ne le sont. C'est pourquoi nous devons invoquer le secours de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien du mal, et déterminer la véritable valeur de tous deux, afin que nous ne les confondions pas ensemble, et que nous ne fassions point des efforts immodérés pour atteindre l'un ou l'autre. Les choses qui ne dépendent pas de nous ne doivent jamais être désirées avec trop de vivacité, même lorsque ce sont des biens, parce qu'alors elles absorbent les facultés de notre esprit, et nous empêchent de tendre vers d'autres choses également salutaires, qui sont en notre pouvoir. Il faut donc souvent s'en rapporter à la Providence divine, et penser qu'il est impossible qu'une chose arrive d'une manière différente de ce qui a été déterminé de toute éternité; de sorte que nous devons considérer la Providence, en quelques sorte comme la destinée et la nécessité immuables, que nous opposons au hasard aveugle, chimère qui ne doit son existence qu'à une erreur de notre esprit. Comme la plupart de nos désirs se rapportent à des objets qui ne dépendent ni de nous ni des autres, il faut aussi distinguer avec soin les choses qui sont, à proprement parler, en notre puissance, et borner exclusivement nos désirs à celles-ci. Quant aux autres, tout, à leur égard, dépend, il est vrai, d'une nécessité fatale et immuable, et les soins que nous prenons de notre bonheur ne sauraient s'étendre à elles : cependant

nous pouvons et devons calculer les raisons qui nous permettent d'espérer plus ou moins que nos désirs s'accompliront, et régler là dessus nos actions. De cette manière nous parvenons aux objets de nos souhaits, autant que la chose dépend de nous, et, s'il nous arrive ainsi un mal, c'est qu'il était inévitable : nous n'avions pas sujet de désirer d'en être exempts, mais nous devions seulement faire ce que notre raison avait jugé être le mieux.

Nos biens et nos maux sont pour la plupart déterminés par les mouvemens intérieurs excités par l'âme et en elle-même : ce caractère les distingue des passions précédentes, qui résultent toujours d'un certain mouvement des esprits vitaux. Nous pouvons nous en convaincre par la joie intellectuelle que nous puisons quelquefois même dans les passions douloureuses. Toutes les agitations qui viennent du dehors, n'ont pas le pouvoir de nuire à notre âme, dès qu'elle a, en elle-même, des raisons suffisantes pour être satisfaite : elles peuvent même servir à accroître sa joie. Mais, pour être satisfaite d'elle-même, notre âme n'a besoin que de se conformer à la vertu. Celui qui a vécu de manière à ce que sa consience ne lui reproche rien, et qui n'a jamais négligé de faire ce qu'il croyait être bien, a agi vertueusement, et il goûte une satisfaction dont l'influence sur sa félicité est si puissante, que les mouvemens les plus violens des passions n'ont jamais assez de force pour détruire le calme et la tranquillité de son âme. Toutes les passions sont bonnes de leur nature, et nous n'avons qu'à éviter d'en abuser. Il y a un moyen général de se garantir des désordres des passions : c'est, aussitôt qu'on s'aperçoit de la plus légère fermentation dans le sang, de penser que toutes les conceptions de l'imagination reposent sur de pures illusions de l'âme. Lors donc que la passion se dirige vers quelque chose dont

l'obtention exige du temps, il faut, au moment du jugement, s'abstenir de prendre une résolution, et porter ses idées sur autre chose, jusqu'à ce que le temps et le repos aient calmé l'effervescence du sang. Mais si les choses sont de telle nature qu'il faille se résoudre sur-le-champ, alors on doit diriger sa volonté vers les maximes qui sont contraires à la passion. Quoique les animaux soient privés de la raison et de la faculté de penser, les mouvemens des esprits vitaux et de la glande pinéale qui éveillent les passions chez l'homme, existent aussi chez eux, et servent, non pas à conserver et à fortifier les affections comme chez nous, mais à exciter, dans les muscles et les nerfs, les mouvemens dont les passions ont coutume d'être accompagnées.

On voit, par cet exposé, que Descartes prenait le mot passion dans une acception fort étendue, et qu'il désignait par-là, non pas uniquement ce que nous appelons aujourd'hui passions ou affections, mais encore toutes les espèces quelconques d'affections, et toutes les sensations ou impressions. Ce défaut de précision dans l'idée de passion, est cause aussi du vague qui s'observe dans ses recherches sur cet objet, de sorte qu'il parle tantôt des sensations, impressions et idées en général, tantôt des passions proprement dites, et qu'il confond les unes avec les autres. De là vient qu'il range le plaisir, la douleur, l'admiration et même le sentiment moral de la satisfaction de soi-même, au nombre des passions. Le Traité *De passionibus animæ* a moins rapport à la morale qu'à la philosophie. Descartes cherche à y expliquer la nature physique et les causes des passions, et tire de son examen une règle à suivre pour se garantir des illusions de ces mêmes passions. Son défaut radical est de les regarder toutes comme des affections, et non comme des actions : il y fut conduit par la division inexacte des effets

de l'âme en actions et passions, qui ont leur source, les premières dans la volonté, et les autres dans la pensée.

Descartes ne s'est, à proprement parler, pas occupé de la philosophie morale elle-même, sur laquelle la comtesse palatine Elisabeth et la reine Christine l'engagèrent seulement à méditer vers la fin de ses jours. Cependant, à l'époque où il commença ses travaux philosophiques, et où il croyait, du reste, à l'incertitude de toutes les connaissances, il s'était lui-même prescrit certaines règles pratiques auxquelles il voulait se conformer, jusqu'à ce qu'il fût arrivé du doute à la certitude, et qui méritent, par conséquent, de trouver place ici.

I. Il résolut de se conformer aux lois et aux institutions du pays où il vivait, de conserver la religion qu'il croyait être la meilleure, et dans laquelle il avait été élevé dès l'enfance, de n'adopter enfin à tous égards que les opinions les plus modérées et les plus éloignées des deux extrêmes, telles en un mot que les plus raisonnables d'entre ses concitoyens les professaient. Il rangeait sur-tout au nombre des extrêmes qu'on doit éviter, les promesses par lesquelles nous nous privons nous-mêmes de la liberté de changer de résolution. En effet, tout étant accidentel et variable dans le monde, il faut se comporter de manière que nous puissions modifier et rectifier chaque jour nos jugemens.

II. Il se proposa de persister avec non moins de constance et de persévérance dans les résolutions qu'il aurait prises d'après des raisons douteuses ou sans raisons, que dans celles de la bonté desquelles il serait pleinement convaincu. Nous sommes, pendant le cours de la vie, obligés de faire bien des choses qui ne sauraient être différées, et il est clair que, quand nous ne pouvons pas découvrir ce qui

est en réalité le mieux, nous devons choisir ce qui nous paraît l'être. Les choses sont-elles de nature telle qu'aucune raison suffisante ne nous décide à une action plutôt qu'à une autre contraire, il nous faut cependant faire un choix, et une fois que nous avons embrassé un parti, nous devons cesser, sous le rapport pratique, de le croire faux, mais en admettre la vérité et la certitude, parce que la raison qui nous l'a fait chosir est vraie et certaine.

III. Il prit la résolution de changer plutôt ses propres désirs que de chercher à intervertir l'ordre de la nature, et de se convaincre en général qu'hors nos propres pensées, rien absolument n'est en notre pouvoir, et que quand un événement que nous appelons par nos vœux, et auquel nous avons contribué autant qu'il nous était donné de le faire, ne survient pas, nous devons alors le ranger parmi les choses impossibles.

Il faut souvent des méditations longues et réitérées pour habituer notre esprit à considérer sous ce point de vue tous les objets, et la manière dont il doit se comporter à leur égard. Descartes lui-même disait qu'il ne voulait s'arrêter à ces règles générales de sagesse que jusqu'à l'époque où ses méditations l'auraient conduit à une philosophie morale certaine. Cependant il n'a point fixé cette dernière, et il n'est pas possible de juger, d'après les règles précédentes, comment elle eût été constituée. Les Lettres de Descartes nous permettent bien plutôt de former quelques conjectures à cet égard. D'ailleurs les principes de sa physique, et particulièrement son système de l'assistance de Dieu, l'empêchoient d'arriver à des idées exactes en morale. Ainsi d'un côté il rapportait comme un motif moral de consolation pour l'esprit, que Dieu non-seulement a prévu et déterminé de toute éternité tous les pen-

chans de notre volonté, mais encore que la Divinité les éveille elle-même en nous, de sorte qu'il renversait complètement le libre arbitre par cette assertion. D'un autre côté cependant il prétendait que la liberté de la volonté est le bien suprême de l'homme. La vertu, d'après sa définition, consiste à faire ce qu'on juge être le mieux ; le principal moyen pour arriver à la vertu est de scruter la vérité, et d'agir en conséquence de ce qu'on a reconnu être bon et vrai. Quoique Descartes n'ait donné que des fragmens épars sur la morale, plusieurs de ses disciples cherchèrent toutefois à rassembler ses idées, et à les mettre en harmonie avec le restant de son système. Tel est entr'autres le but de l'ouvrage qui a pour titre : *Ethica cartesiana, sive ars benè beatèque vivendi, ad clarissimas rationes et sanæ mentis ideas ac solidissima Renati Cartesii principia formata. in-8°. Halæ*, 1719.

Le système philosophique de Descartes ne se distingue d'une manière avantageuse ni par la validité des principes, ni par l'ensemble méthodique et la distribution intérieure, ni par l'intérêt des résultats. C'est presqu'uniquement un tissu tant d'assertions conclues de suppositions arbitraires, que d'hypothèses sans fondement ; et, parmi les propositions qui appartiennent à Descartes, il en est peu donc nous fassions le même usage que lui dans nôtre philosophie actuelle. La principale faute que ce philosophe commit fut de négliger tous les systèmes de ses prédécesseurs, et tous leurs argumens, dont un grand nombre sont cependant indubitables, pour s'en tenir exclusivement à ce qu'il appelait faits de conscience. Raisonner d'après ses propres facultés, et sans s'astreindre à aucune des anciennes doctrines, est une condition indispensable pour découvrir la vérité sur une route où on ne l'avait pas encore cherchée jus-

qu'alors ; mais l'attention portée aux anciens systèmes peut au moins préserver des erreurs, et servir à confirmer ou apprécier les nouvelles idées, qui ne sont précisément jamais plus imparfaites que quand elles sont émises par les penseurs les plus originaux. Descartes admit que ce qu'on conçoit clairement est vrai et réel, et ce principe, employé partout sans conditions ni restrictions, donna une fausse direction à tout l'ensemble de son système. En effet, il confondait ici la réalité idéale avec la réalité absolue, comme on en a la preuve dans son opinion que l'âme est une substance pensante, dans la manière dont il démontrait l'existence de Dieu, etc. Ensuite il se perdit en hypothèses basées sur des observations inexactes ou sur de fausses explications des faits observés. Il ne songea même pas à épurer les principes fondamentaux du pouvoir spirituel de l'homme, à les réduire en système, à leur assigner la place qui doit leur appartenir, et à déterminer les bornes de l'emploi qu'il faut en faire ; mais il procéda sur-le-champ à l'établissement d'un nouveau système philosophique, fondé sur la conscience immédiate, sans commencer par développer exactement, et par déterminer la nature de cette conscience, et les caractères de la clarté, de la précision et de l'évidence, dont il invoquait si souvent le secours.

Malgré ces défauts, le système de Descartes contribua beaucoup à perfectionner la philosophie. Il habitua l'esprit à voler de son propre essor, et à ne plus avoir besoin de guide pour raisonner. On vit, par cet exemple, qu'il est possible à une tête exercée de tirer une nouvelle doctrine de sa propre conscience, et indépendamment de toutes celles des prédécesseurs ; et si Descartes ne réussit pas dans son essai, il n'en résultait pas que des tentatives analogues dussent être toujours suivies d'insuccès. Bâcon

avait rejeté toutes les spéculations abstraites, sans cependant résoudre les problèmes qui découlent de l'essence de la raison, et qui conduisent à ces spéculations. C'est ce que Descartes paraissait avoir fait, ou au moins avoir voulu faire, et d'une manière originale; conduite qu'on s'empressa d'imiter. En outre, ses hypothèses multipliées, et en partie fort ingénieuses, donnèrent aux philosophes de nouvelles occupations, dont la science dut nécessairement profiter. La marche de ses spéculations, et la génèse de son système, s'il est permis de s'exprimer ainsi, contraignirent aussi ses adversaires à mieux étudier les facultés intellectuelles pour pouvoir le combattre et le réfuter. Sans le cartésianisme, il est difficile de croire que Locke et Léibnitz fussent arrivés à leurs théories de l'entendement. Enfin Descartes montra la philosophie non pas comme une science aride de formules et de subtilités, telle qu'elle était devenue entre les mains des scolastiques et des aristotéliciens, mais comme une science extrêmement féconde lorsqu'on s'applique d'une manière convenable à la nature et à l'humanité. Sous ce rapport, il mérite incontestablement une place honorable parmi les principaux génies qui ont illustré la philosophie.

Comme Descartes fit connaître sa nouvelle doctrine et ses principaux écrits pendant son séjour dans les Pays-Bas, il était naturel que la célébrité de son système commençât en Hollande, qu'elle y excitât d'un côté l'enthousiasme et l'admiration, et que de l'autre elle donnât l'éveil à l'esprit de controverse, et attirât des contestations à Descartes et à ses sectateurs. Parmi ses antagonistes, les uns appartenaient à la classe des éclectiques, et la plupart des autres, comme on doit bien s'y attendre, étaient des partisans de l'ancienne scolastique aristo-

télique. Il fut surtout attaqué par les théologiens, aussitôt que quelques philosophes eurent commencé à se servir de ses idées pour modifier le système dogmatique de la religion. Les dogmes du cartésianisme sur lesquels roulèrent principalement les contestations, sont les suivans : 1°. que l'évidence, dans le sens de Descartes, est l'unique pierre de touche de la vérité, et que c'est d'après elle aussi qu'on doit apprécier les propositions des théologiens; 2.° que le doute est le principe méthodique de toute connaissance certaine et infaillible ; 3.° que les dogmes de l'Ecriture-Sainte, au sujet de la nature des choses, sont appropriés à la conception des hommes pour lesquels ils sont destinés ; 4.° que l'idée de Dieu est évidente chez l'homme, et qu'on ne peut pas alléguer une preuve plus évidente de l'existence d'une Divinité ; 5.° que conclure l'existence d'après la pensée, doit être considéré comme le premier principe de toute connaissance et de toute philosophie ; 6.° que l'essence de l'esprit consiste dans la pensée, et celle de la matière dans l'étendue ; 7.° que le jugement dépend de la volonté, et non de la raison ; 8°. que les sens induisent presque toujours en erreur ; 9.° que les animaux sont des machines ; 10.° que Dieu a créé la matière, et qu'il lui a donné une certaine quantité et de certaines lois de mouvement et d'harmonie, qu'il a fourni la première substance de la matière et de sa force motrice, mais qu'ensuite cette matière, obéissant aux lois naturelles qui lui ont été assignées, s'est formée elle-même, quoiqu'avec l'assistance non interrompue de Dieu, et qu'elle se conserve actuellement encore dans sa forme ; 11.° que la lumière innée de la raison éclaire si vivement, qu'on ne peut employer d'autre moyen qu'elle, quand il s'agit d'expliquer l'Ecriture-Sainte. Ces propositions furent celles que les théologiens attaquèrent

rent avec le plus de véhémence, parce que ce fut principalement d'après elles qu'on essaya de modifier les dogmes de la religion.

La plus importante de toutes les contestations, et la plus intéressante pour l'histoire de la philosophie comme science, est celle à laquelle les *Meditationes de primâ philosophiâ* donnèrent lieu; car cet ouvrage renferme la méthode, les principes et les caractères particuliers du système de Descartes. Il parut, pour la première fois, à Paris en 1641, quoique l'auteur l'eût terminé déjà depuis près de dix ans. Descartes avoue lui-même expressément qu'il en regardait la publication comme un cas de conscience, à cause de la preuve, suivant lui, nouvelle et solide, qu'il y donnait de l'existence de Dieu. En effet, il avait précédemment pris la résolution de ne pas faire imprimer les résultats de ses travaux, quoique plusieurs autres écrits sortis de sa plume virent aussi le jour par la suite. Pour se convaincre de la vérité de son opinion en s'aidant des conseils d'autres personnes éclairées, il pria son ami, le Père Mersenne, minorite de Paris, d'en faire tirer une édition à peu d'exemplaires, et d'envoyer ceux-ci aux théologiens les plus spirituels, les plus instruits et les plus impartiaux, notamment à ceux dont le sentiment pouvait avoir du poids en matière de philosophie, afin qu'ils le jugeassent, et lui fissent part de la manière dont ils penseraient à son égard. Il l'invita aussi à le remettre entre les mains des théologiens de toutes les confessions, et le dédia à la Sorbonne. Mersenne se chargea de ce soin, et promit à Descartes de lui procurer les critiques de plusieurs personnes qu'il regardait comme des juges compétens pour perfectionner l'ouvrage, et donner un nouveau degré de force à la vérité des raisonnemens philosophiques qu'il renfermait, ou rectifier ceux qui pourraient être

inexacts. En effet, il lui fit part des objections que d'autres théologiens et lui-même crurent devoir faire contre les *Meditationes*. Ces argumens donnèrent lieu à Descartes d'enrichir son traité d'un supplément, dans lequel il les combattait, et donnait de plus amples développemens à sa preuve de l'existence de Dieu, ainsi qu'à la différence admise par lui entre l'âme et le corps de l'homme.

A la sollicitation de Mersenne, Hobbes, qui se trouvait alors à Paris, avait aussi médité sur l'ouvrage de Descartes, et il fit d'autant plus volontiers part de ses réflexions à l'auteur, qu'il désirait déjà depuis long-temps entrer en relation avec lui. Mais Descartes fut peu satisfait des remarques de Hobbes, et quoique celui-ci les eût exprimées avec beaucoup de modération et de délicatesse, le philosophe français prit toutefois une idée très-peu favorable de son génie philosophique, et l'opinion qu'il en conçut influa vivement par la suite sur les rapports littéraires qui s'établirent entr'eux. Hobbes argumenta aussi contre la dioptrique de Descartes, qui se défendit. Ces deux savans ne communiquaient cependant ensemble que par le canal de Mersenne, qui leur envoyait les mémoires destinés à chacun d'eux ; mais Descartes se fatigua bientôt de la correspondance, et l'interrompit tout-à-coup.

Il attacha bien plus d'importance à une autre critique de ses Méditations, qu'Arnaud, docteur en Sorbonne, âgé seulement alors de vingt-huit ans, avait entreprise d'après l'invitation de Mersenne. Arnaud raisonnait non-seulement en philosophe, mais encore en théologien, et principalement sous ce dernier point de vue, pour faire voir à Descartes ce qui, suivant lui, ne s'accordait point avec les dogmes de la théologie positive de l'Eglise catholique, apostolique et romaine. Les difficultés qu'il op-

posait aux assertions cartésiennes se distinguaient de toutes celles dont Descartes avait eu connaissance jusqu'alors, par leur grande solidité, et par la méthode avec laquelle elles étaient exposées ; aussi Descartes témoigna-t-il à son ami Mersenne l'estime vivement sentie qu'il éprouvait pour leur auteur. Ce qui lui causa la plus grande joie, ce fut de voir Arnaud lui faire remarquer qu'il avait absolument adopté en philosophie le même principe qu'autrefois Saint-Augustin ; car son système acquérait ainsi une égide sous la protection de laquelle il lui était facile de répondre à l'accusation d'hétérodoxie, ou de contraste avec la croyance de l'Eglise. A l'égard des objections mêmes d'Arnaud, Descartes essaya de réfuter dans toutes les formes celles qui portaient sur l'idée de la nature de l'âme humaine ; mais, quant à celles qui concernaient la preuve de l'existence de Dieu, il se contenta de dire qu'Arnaud avait raison d'après les vues qui le guidaient, mais que ces vues n'avaient pas été les siennes propres. Enfin, au sujet des argumens dont Arnaud s'était servi pour démontrer que différens points des Méditations cartésiennes contrastaient avec les dogmes de la théologie positive, Descartes convint qu'ils étaient fondés, et pria Mersenne, en publiant la seconde édition, de faire, aux passages qui y étaient relatifs, les changemens et les modifications qu'Arnaud jugerait à propos d'y introduire.

La dispute que Descartes soutint contre un autre critique, Gassendi, fut plus chaude, et eut aussi de suites plus désagréables. Gassendi vint en 1641 à Paris, pour des intérêts d'Eglise, et, bientôt après son arrivée, Mersenne l'invita aussi à donner son avis sur les Méditations de Descartes. Il paraît que Gassendi ressentait déjà depuis long-temps de l'antipathie pour l'auteur de ce livre, et peut-être lui en

voulait-il d'avoir gardé le silence sur son mérite dans les ouvrages qu'il publia, ou de n'avoir pas parlé de lui en termes assez honorables. On voit au moins percer une certaine animosité dans sa conduite littéraire envers Descartes, et dans la manière dont il jugea la philosophie de ce dernier, quoiqu'il affectât beaucoup de modestie, et qu'il couvrît d'éloges le génie et l'érudition de son adversaire. L'ouvrage qu'il mit au jour contre les Méditations, a pour titre : *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes.* Descartes observa le même ton dans sa Réponse, ce qui irrita encore davantage Gassendi. Perdant alors toute espèce de mesure, celui-ci se répandit contre Descartes en plaintes, rendues encore plus amères par les insinuations calomnieuses que les ennemis de Descartes n'épargnaient pas pour l'indisposer davantage encore contre lui. Ainsi ce qui n'avait été d'abord qu'une critique amicale de la part de Gassendi, dégénéra bientôt en une dispute échauffée par la passion, et à laquelle il faut convenir que la conduite de Descartes contribua beaucoup. L'année suivante Gassendi publia un second ouvrage, où il opposait de nouveaux argumens à la Réfutation de ses doutes par Descartes. Ce traité est intitulé : *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiæ adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa.* On y trouve d'abord les doutes de Gassendi, puis les réponses de Descartes, et enfin les nouvelles objections contre ces répliques. Le ton de Gassendi y est honnête et modeste d'une manière aussi équivoque que dans le premier; si ce n'est toutefois que Sorbière, son ami, et l'ennemi secret de Descartes, dont les calomnies n'avaient pas peu contribué à irriter Gassendi contre ce dernier, l'attaque vivement dans la préface, qu'il écrivit au nom de l'auteur. Descartes eut d'abord beaucoup de peine à prendre sur lui de lire la nouvelle réfutation de son

adversaire, dans la crainte d'être entraîné par elle à continuer une dispute qu'il désirait voir finir, et lors même qu'il en eût pris lecture, quoique ses amis l'excitassent à y répondre, il différa de le faire; mais Sorbière continuait à le brouiller de plus en plus avec Gassendi, qu'il flattait surtout en lui rapportant l'impression défavorable aux cartésiens que son nouvel écrit avait fait dans les esprits des savans de la Hollande. Cependant Descartes ayant continué de garder le silence, malgré les instances de Gassendi, la dispute cessa entièrement. Les deux philosophes se réconcilièrent enfin l'un avec l'autre par l'entremise du cardinal d'Estrées, qui les fit trouver ensemble à Paris dans une société de savans distingués avec lesquels tous deux étaient liés personnellement. Sorbière, qui avait fomenté jusqu'alors leur désunion, prétend que Gassendi demeura fidèle aux devoirs de l'amitié qui s'établit entr'eux après leur réconciliation solennelle, mais que Descartes les viola de son côté, assertion dont Baillet, biographe de ce dernier philosophe, s'est attaché fort au long à démontrer la fausseté.

Le plus violent et le plus actif de tous les antagonistes que Descartes et son système philosophique eurent à combattre, fut sans contredit Gisbert Voët, professeur de théologie et prédicateur à Utrecht. C'était un homme d'un esprit ordinaire, qui prenait le masque de l'orthodoxie, et qui cherchait à acquérir, par les contestations dans lesquelles il s'engageait pour la défense de la croyance religieuse dominante, une célébrité à laquelle ses médiocres talens philosophiques ne lui permettaient pas d'aspirer. La dispute ne fut pas engagée immédiatement par Descartes, mais par un de ses plus zélés disciples et sectateurs, Henri de Roy, communément appelé Regius, qu'on peut à juste titre accuser

d'indiscrétion dans la manière dont il enseignait et cherchait à propager les dogmes de son maître. Regius, qui savait combien l'influence de Voët était grande à Utrecht, et qui avait besoin de ménager ses bonnes grâces, se ploya d'abord à ses opinions et à son humeur. Connaissant aussi toute la répugnance de ce même Voët pour le cartésianisme, et informé du déplaisir qu'il éprouvait en voyant cette doctrine réussir dans les universités des Pays-Bas, il évita de l'enseigner dogmatiquement dans ses cours publics, et se contenta de donner des leçons extraordinaires de physique, dans lesquelles il faisait connaître les idées de Descartes, mais seulement comme des problèmes. Cependant, malgré la forme problématique sous laquelle il les présentait, il les comparait aussi avec les opinions anciennes et régnantes, de sorte que la véritable tendance de ses leçons et sa propre conviction ne pouvaient point demeurer long-temps enveloppées dans l'ombre du mystère. Or ce procédé équivoque ne devait pas manquer de choquer encore davantage Voët. Regius commit aussi d'autres imprudences en avançant et soutenant des thèses qui étaient dirigées contre la scolastique aristotélique. Descartes approuvait d'autant moins sa conduite qu'il n'était pas encore parfaitement pénétré de l'esprit de la philosophie cartésienne, et qu'il avait souvent besoin d'être redressé par son maître à l'égard de divers points qu'il ne concevait pas bien, ou qu'il ne pouvait ni dériver du cartésianisme, ni concilier avec cette doctrine. Mais la distance à laquelle Descartes se trouvait d'Utrecht, et la difficulté d'entretenir une correspondance suivie, l'obligèrent d'abandonner le sort de son système dans cette ville à la propre sagacité de Regius, et il fut contraint de prendre le même parti à l'égard de plusieurs jeunes professeurs qui ensei-

gnaient le cartésianisme dans d'autres universités des Pays-Bas.

Quoique la personne de Descartes et sa nouvelle doctrine fussent, à proprement parler les objets de la haine de Voët, cependant il s'attacha d'abord à renverser Regius, en le rendant suspect d'irréligion et d'athéisme. A la vérité il ne débuta pas sur-le-champ par cette double inculpation, mais il commença par chercher dans les leçons et les écrits de ce professeur matière à entrer en démêlé avec lui. Pour parvenir à son but, il examina la théorie que Regius exposait dans ses cours de médecine, afin d'y découvrir quelques principes qui ne fussent pas d'accord avec les dogmes des anciens médecins et philosophes, tels qu'ils étaient admis par les universités des Pays-Bas. Il se contenta d'abord d'attaquer sourdement Regius, et de le perdre dans l'esprit de ses collègues; mais bientôt il éleva hautement la voix, lorsque ce dernier proposa pour sujet d'une thèse publique la circulation du sang qu'Harvey et Descartes soutenaient, et que la plupart des médecins ignorans et aveuglément dévoués aux anciennes théories regardaient comme une véritable hérésie. Voët réussit en effet à faire déclarer presque tous les professeurs de l'université d'Utrecht contre la circulation du sang, de sorte que le recteur, bien qu'ami de Descartes, et disposé en faveur de Regius lui-même, ne put pas résister aux instances des autres professeurs de médecine et de philosophie, et fut obligé de défendre à Regius de faire à l'avenir connaître de semblables innovations. Cependant la défense était conçue de manière qu'elle semblait plutôt l'engager à céder de bonne grâce pour apaiser le mécontentement de ses collègues, et rétablir le calme dans le sein de l'université. Regius n'en fut point intimidé. Il représenta au recteur combien il

était essentiel de ne pas rejeter la vérité, uniquement parce qu'elle portait le cachet de la nouveauté, et de ne point propager l'erreur, parce qu'elle se couvrait du manteau respectable de l'antiquité. Après plusieurs négociations de ce genre, il obtint donc la permission de soutenir ses thèses sur la circulation; il pria même Descartes d'assister à la discussion, et de lui prêter assistance en cas de besoin; mais nous ne sommes pas certains que le philosophe y ait été présent. La dispute se termina tellement à l'honneur de Regius et à l'avantage de la nouvelle théorie, que l'animosité de Voët en devint encore plus violente. Les adversaires du cartésianisme eurent recours aux curateurs de l'université, et les déterminèrent à proscrire l'enseignement de la doctrine, sous prétexte de maintenir la tranquillité; mais Descartes lui-même interposa son crédit, et sut annihiler l'effet de cette défense.

Les Méditations de Descartes parurent peu de temps après ces événemens qui venaient de se passer à Utrecht. Elles avaient fixé l'attention de tous les philosophes et théologiens entre les mains desquels elles étaient tombées, et d'autant plus que l'auteur invitait à les critiquer. Voët parvint, en 1641, par ses intrigues, à obtenir le titre de recteur de l'université d'Utrecht, et cette place, qui ajoutait un nounouveau lustre à son autorité, accrut aussi son influence contre la propagation de la doctrine cartésienne. Regius lui-même jugea dès-lors que la prudence vouloit qu'il employât tous les moyens possibles pour se rétablir dans son esprit, ou au moins pour prévenir les suites de sa malveillance. Il lui donna donc à corriger des thèses sur une nouvelle dispute qui devait avoir lieu en public, et Voët les approuva, après y avoir fait quelques changemens, quoiqu'elles fussent entièrement écrites dans

l'esprit de la nouvelle doctrine. Mais l'accueil extraordinaire qu'on fit au cartésianisme à cette seconde occasion ne tarda pas à faire repentir Voët de sa condescendance, et il vit avec plaisir plusieurs professeurs attachés à l'ancien système être vivement piqués de l'espèce d'orgueil que Regius leur témoignait. Descartes lui-même ne fut pas satisfait de ces thèses, parce qu'elles différaient sous plusieurs points de vue de ses opinions, et qu'au milieu du préjugé répandu par-tout que Regius enseignait le véritable cartésianisme, on ne pouvait pas manquer de lui attribuer les assertions que ce dernier avait avancées. En outre, Regius ne se borna plus à faire des leçons et à soutenir des thèses sur la médecine et la physique, seules sciences dans lesquelles les innovations pouvaient paraître plus indifférentes, au moins aux yeux des théologiens; mais il s'étendit aussi sur la nature de l'âme, les passions, la substance, la quantité, et le mouvement, doctrines à l'égard desquelles la dissidence qui régnait entre ses idées et celles du cartésianisme, dut d'autant plus déplaire à Descartes, que son intimité avec Regius ne pouvait pas permettre ou public de soupçonner qu'il y eût disparité entre leurs opinions.

La manière dont Descartes se déclara au sujet des procédés et de la philosophie de Regius, ne changea cependant rien à la conduite de Voët, soit parce qu'il n'en fut pas informé, soit parce qu'il la considéra comme un subterfuge de Descartes, pour se soustraire au blâme de ses adversaires. Il forma, au contraire, le projet sérieux d'employer toutes les ressources dont il pouvait disposer pour étouffer le cartésianisme naissant, en attaquant directement l'inventeur lui-même du système, au lieu de s'attacher à combattre ceux de ses collègues qui en étaient partisans. Il invita le Père Mersenne à démontrer dans un ou-

vrage particulier que Descartes était un impie et un athée, s'offrant de lui fournir tous les secours qu'il pouvait attendre de lui, et des théologiens ses amis. Mersenne ne répondit que par un silence méprisant; et comme Voët ne mettait point de terme à ses instances, il se prononça au sujet de la philosophie cartésienne d'une manière non moins honorable pour cette doctrine que pour lui-même, et qui dut prouver à Voët, vraisemblablement contre son attente, combien il s'était grossièrement trompé dans son opinion sur la philosophie et la théologie de Mersenne. » J'a-
« vais toujours eu, lui écrivit ce Père, la plus haute
« idée de la philosophie de Descartes; mais depuis
« que j'ai lu ses Méditations, et ses Réponses aux
« objections qui lui furent faites, j'ai acquis l'intime
« conviction que Dieu l'a doué de lumières parti-
« culières pour nous découvrir les vérités de la na-
« ture. Je suis étonné qu'un homme qui n'a point
« étudié la théologie, ait réfuté d'une manière aussi
« solide les argumens qui s'élèvent contre les points
« les plus importans de notre religion. J'ai trouvé ses
« idées tellement en rapport avec les dogmes et l'es-
« prit de Saint-Augustin, que les écrits de l'un et de
« l'autre me paraissent renfermer à peu près la même
« doctrine. Descartes donne des preuves si évidentes
« de son génie dans toutes ses répliques, il est si
« ferme dans ses principes, il montre par-tout des
« sentimens si dignes d'un vrai chrétien, enfin il
« m'inspire avec tant de chaleur l'amour de la Divi-
« nité, que je me crois fondé à espérer qu'un jour
« sa philosophie tournera au profit de la véritable
« religion. Son assertion même, que le système qu'il
« professe ne saurait être combattu par ceux qui l'ont
« bien conçu, et la remarque que j'ai faite qu'il a
« pleinement convaincu de la vérité de sa doctrine
« tous ceux qui ont essayé d'argumenter contre elle,

« me confirment encore dans l'idée que sa philoso-
« phie, ou plutôt sa manière de philosopher, est la
« véritable, et que la lumière qui en rejaillit finira,
« avec le temps, par dissiper tous les nuages que
« l'envie et l'ignorance se plaisent à accumuler pour
« l'obscurcir. Attendons qu'il ait mis la dernière main
« à son système entier de philosophie; car on nous
« saurait mauvais gré de vouloir prononcer sur une
« chose que nous ne connaissons pas. Quant à moi
« personnellement, je puis affirmer, d'après ce que
« j'en ai lu, qu'il n'avance rien qui ne se concilie
« avec les opinions de Platon et d'Aristote, supposé
« toutefois qu'on les conçoive bien, et qu'on ne puisse
« même attribuer à Saint-Augustin, de sorte que,
« mieux on conçoit la doctrine de ce dernier philo-
« sophe, et plus on est enclin à adopter celle de Des-
« cartes. D'ailleurs, tous ses écrits particuliers qui
« me sont tombés entre les mains m'ont inspiré une
« si haute estime pour la profondeur et l'élévation de
« son génie, que je doute qu'il ait jamais existé un
« homme aussi versé que lui dans la connaissance de
« la nature des choses. A l'égard de ce qui vous con-
« cerne, je ne comprends pas que vous puissiez vous
« résoudre à combattre la philosophie de Descartes
« sans la connaître. Je suis, au reste, fort curieux
« de lire votre ouvrage, et je vous assure que, si j'y
« rencontre quelque vérité, je ne balancerai pas à
« l'admettre, malgré tout l'attachement que je porte
« aux principes de Descartes [1]. »

Mersenne n'envoya pas directement cette lettre à Voët, et il la fit tenir toute ouverte à Descartes, qu'il laissa libre d'en disposer à son gré. Descartes l'adressa

[1] Il faut se rappeler que la petite édition des Méditations de Descartes était la seule qui eût paru à cette époque, et que Voët ne la connaissait pas encore.

aussitôt à son adversaire, sans y rien changer; mais l'animosité de Voët était montée trop haut pour qu'il pût profiter des avis de Mersenne, et renoncer à sa fureur polémique. Bien loin d'abjurer sa haine, il résolut d'opposer ses thèses propres à celles de Regius, et de réfuter ensuite les ouvrages de Descartes même, s'il lui était possible d'y réussir.

La méthode de combattre les thèses de Regius par d'autres contraires, et dans des disputes orales publiques, paraissait être le moyen le plus convenable, le plus prompt et le plus facile pour en diminuer l'autorité, puisque Regius avait été réellement trop loin dans plusieurs de ses assertions, ainsi que je viens de le dire, et que Descartes ne lui prêtait point son secours à cet égard. Voët confia l'attaque des thèses de physique à Stratenus, professeur de médecine, et à Ravensperger, professeur de mathématiques. Lui-même se réserva le soin de combattre ce qui lui paraissait contraire à la croyance religieuse dans les thèses de théologie.

Parmi les thèses de physique de Regius, se trouvait la suivante: La réunion de l'âme et du corps ne produit pas une substance *per se*, mais seulement une substance *per accidens*; donc le corps et l'âme sont des substances incomplètes, par rapport au composé qui résulte de leur association. Dans d'autres thèses, Regius soutenait avec Képler, que la terre tourne autour du soleil, rejetait l'existence des formes substantielles des choses, etc. Descartes trouva la première exprimée trop durement; mais il n'était plus temps d'y rien changer. Cependant elle avait peu d'importance, et, prise dans son véritable sens, elle ne renfermait rien qui fût contraire aux opinions généralement reçues. Mais Voët n'avait besoin que de la plus légère infraction à la terminologie philosophique ordinaire, pour accuser Regius d'hérésie, et

demander qu'il fût déposé de sa charge. En vain Regius allégua-t-il que ces assertions n'étaient pas de lui; que Gorlæus, Torello, Basson, Képler et autres, les avaient avancées déjà depuis long-temps; qu'il s'était contenté de les puiser dans leurs ouvrages, et qu'il les avait choisies pour sujet de ses thèses, plutôt comme des problêmes que comme des dogmes qu'il crût vrais, ou dont il voulût enseigner la vérité. Voët, au nom de la Faculté de théologie, défendit aux jeunes gens qui étudiaient cette science d'assister davantage aux dangereuses leçons de Regius. Quelques jours après, il fit lui-même connaître ses thèses qui étaient opposées à celles de Regius, et auxquelles il ajouta les trois corollaires suivans, d'après l'autorité de la Faculté de théologie : 1.° L'opinion de l'athée Torello, et de David Gorlæus, que l'homme, composé d'âme et de corps, constitue une substance accidentelle, et non une substance absolue, est erronée et absurde; 2.° celle de Képler, que la terre tourne autour du soleil, est en contradiction directe et évidente avec l'Ecriture-Sainte, et ne s'accorde nullement non plus avec la raison naturelle, telle que la philosophie l'a enseignée jusqu'à ce jour; 3.° la philosophie qui rejette les formes substantielles des choses, avec leurs forces propres et spécifiques ou leurs qualités actives, qui, par conséquent, n'admet aucune nature propre et spécifique des choses, et que Gorlæus, Torello et Basson ont essayé d'introduire, ne se concilie ni avec la cosmogonie de Moïse, ni avec rien de ce que l'Ecriture-Sainte nous enseigne sur la physique : cette philosophie est en outre dangereuse, car elle favorise le scepticisme, y conduit même directement, et renverse la croyance à l'existence de l'âme raisonnable, à la Trinité, à l'Incarnation du Christ, au péché originel, aux miracles, aux prédictions des Prophêtes, à la grâce de la résur-

tection, et à la réalité des possessions par le diable. Voët avait en vue de faire signer ces corollaires par tous les professeurs de théologie de l'Université, afin de représenter Regius comme un homme déclaré hérétique par le consistoire ecclésiastique, et qui ne pouvait, par conséquent, plus continuer d'occuper sa chaire; mais il ne parvint point à son but. Regius, informé à temps de ce dessein, eut recours au curateur. Voët reçut l'ordre de ne pas proposer ses thèses au nom de la Faculté de théologie, et il se vit contraint de changer tout ce qui frappait personnellement Regius ou Descartes. La dispute publique eut lieu avec la plus grande solennité : elle dura trois jours. Les deux partis y mirent réciproquement beaucoup de chaleur, et comme l'adversaire de Regius se servit de moyens ignobles pour le réduire au silence, et qu'on eût recours aux murmures, aux battemens de mains et aux sifflets, pour troubler et interrompre sa défense, le parti de Voët parut avoir remporté une victoire complète.

Regius prit alors le parti de réfuter par écrit les thèses de Voët. Il fit part de son projet à Descartes, et le pria de l'aider de ses lumières; mais ses amis, et Descartes lui-même, étaient d'avis que la prudence, prescrite par la nature des circonstances, voulait, ou qu'il gardât un silence absolu et cherchât à calmer le parti adverse, notamment Voët, par une condescendance modeste, ou au moins qu'il répondît avec beaucoup de modération, et retranchât de ses thèses les propositions fausses qu'elles renfermaient en effet. Descartes lui reprocha, en outre, de présenter ses opinions sous un aspect qui les faisait paraître trop contraires aux idées répandues, et par conséquent choquantes, et d'avoir, par cette conduite inconsidérée, provoqué lui-même une dispute aussi nuisible à la cause de la vérité; que, par exemple, il avait re-

jeté publiquement, et d'un ton dogmatique, les formes substantielles et les qualités réelles, quoique lui, Descartes, eût affirmé en termes précis, dans son traité *De meteoris*, qu'il ne les révoquait pas en doute, mais qu'il n'en croyait seulement point la supposition nécessaire, d'après sa manière de voir.

Ces avis salutaires ne purent ébranler la résolution de Regius. Il eut recours aux argumens les plus forts pour représenter une nouvelle fois à Descartes la nécessité de répondre aux thèses de Voët, et le décida enfin à dresser le plan d'une réplique qui ne renfermât pas la moindre personnalité contre Voët, et qui n'offrît qu'une justification très-modérée des opinions avancées et soutenues par lui. C'est, en effet, sur ces bases que sa réponse fut écrite, et elle parut sous le titre de : *Responsio, seu notæ in appendicem ad corollaria theologico-philosophica, etc.* Quoique Voët y fût singulièrement ménagé, et même loué, elle ne réussit cependant pas à l'apaiser; au contraire, il se sentit tellement accablé du poids des argumens accumulés contre lui, que son animosité n'en devint que plus violente. Voulant prévenir l'effet que la brochure ne devait pas manquer de produire, il essaya d'empêcher qu'elle ne circulât, sous prétexte qu'elle avait été imprimée sans l'approbation des autorités, et qu'elle nuisait à l'honneur de l'Université. Il détermina la majorité des professeurs à envoyer une députation aux magistrats, pour les engager à faire saisir le livre, et à interdire désormais l'enseignement de la nouvelle philosophie, qui était un sujet perpétuel de trouble et de discorde dans l'Université. Les magistrats firent enlever tous les exemplaires qui se trouvaient encore chez le libraire; mais la plupart étaient déjà vendus ou envoyés chez l'étranger. La suppression de l'ouvrage de Regius ne satisfit donc pas l'esprit vindicatif de Voët. Il convoqua de nou-

veau l'assemblée des professeurs, sans y appeler Regius, et on prit la résolution de faire, au nom des quatre Facultés, une adresse aux magistrats, pour obtenir que la nouvelle philosophie fût défendue par une sentence en règle. Voët se fit aussi aider dans cette dispute par son propre fils, qui était déjà professeur, et qui défendit l'ancienne philosophie contre Regius et Descartes dans son *Prodromus, sive examen tutelare orthodoxiæ philosophiæ principiorum*. Voët ne se borna toutefois pas à ces moyens. Il décida un moine à mettre son nom en tête d'un ouvrage qui devait être publié à Leyde, avec les corollaires mentionnés précédemment, afin de prouver à Descartes que l'Université d'Utrecht n'était pas la seule où on eût mal accueilli sa doctrine : cette ruse fut cependant découverte, et tourna à la honte de Voët. Gelius, recteur de l'Université de Leyde, qui était ami de Descartes, défendit l'impression du livre, et le moine prit la fuite. Quoiqu'il en soit, les intrigues de Voët furent couronnées de succès à Utrecht, car les magistrats de cette ville défendirent à Regius d'enseigner la philosophie cartésienne. Descartes, lui-même, donna le conseil à son élève de demeurer en repos, et d'obéir à l'ordre qui lui avait été intimé.

Si la dispute provoquée par le cartésianisme à Utrecht, affecta désagréablement Descartes, sous plus d'un rapport, il en fut en quelque sorte dédommagé par le succès que ses Méditations obtinrent à Paris et dans le restant de la France. Elles y étaient devenues le sujet de toutes les conversations dans les réunions des savans et les cercles du grand monde, quoique Descartes en fût peu informé, à cause de l'absence de son ami Mersenne, qui, précisément à cette époque, faisait un voyage en Italie. Les pères de l'Oratoire, en particulier, adoptèrent la nouvelle doctrine avec une sorte d'enthousiasme, excité prin-

cipalement par l'excellente réfutation que Descartes avait donnée des objections de plusieurs d'entre eux, dont il devait la connaissance à Mersenne. Les Jésuites s'accordaient moins ensemble dans la manière dont ils jugeaient le mérite du cartésianisme. Quelques-uns se contentaient de louer les efforts de Descartes, parce qu'ils le considéraient comme un élève de l'ordre : ils approuvaient aussi sa méthode de philosopher, mais sans donner leur assentiment en forme aux résultats qu'il en déduisait. Tels étaient Noël, Fournier, Dinet et autres encore. Au contraire, certains membres de la Compagnie de Jésus ne se faisaient point scrupule de reconnaître le cartésianisme pour la véritable philosophie, et d'avouer publiquement qu'ils l'adoptaient. Mais Descartes trouva aussi des adversaires dans cet ordre, et l'un des principaux fut le père Bourdin. Ce Jésuite crut avoir acquis le droit de critiquer les écrits du philosophe, parce qu'il avait soutenu contre lui une dispute sur la dioptrique, et il profita de ce droit aussitôt qu'il put se procurer les Méditations. A la vérité, il n'osa pas d'abord adresser immédiatement ses doutes et ses objections à Descartes, parce que les rapports littéraires qui existaient entre eux étaient de nature à ce qu'il ne sût pas comment on les recevrait; mais Descartes, en ayant entendu parler, profita du canal d'un de ses amis, également Jésuite, pour les obtenir de Bourdin lui-même. Il jugea, d'après ces objections, que ce n'était pas un trait caractéristique de l'ordre des Jésuites que les membres de cette congrégation avançassent publiquement les mêmes idées en matière de philosophie et de théologie, et qu'au contraire chacun pouvait émettre des opinions différentes de celles que les autres avaient soutenues dans leurs disputes et leurs écrits. Il dirigea donc sa réponse à la critique de Bourdin, de telle sorte qu'elle

paraît avoir été écrite uniquement pour lui seul, et que la Compagnie de Jésus n'eût pas sujet de croire qu'elle était contraire à la manière de penser de l'ordre entier, relativement à la philosophie. Les objections de Bourdin, et la réplique de Descartes furent imprimées en 1642, avec la nouvelle édition des Méditations, qui parut à Amsterdam. Au reste, l'attaque dirigée par Bourdin contre le cartésianisme fournit à Descartes l'occasion d'adresser à un autre membre de l'ordre, le père Dinet, depuis confesseur de Louis XIII, roi de France, un exposé du sort que sa philosophie avait éprouvé jusqu'alors. Il y donna l'histoire des troubles excités par elle à Utrecht, et présenta la conduite ainsi que le caractère de Voët, sous un jour très-désavantageux. Cette notice, dans laquelle il n'avait point blessé la vérité historique, devint la source de nouveaux désagrémens, que Voët et ses partisans lui préparèrent. Quant à Bourdin, ce furent sans doute les conseils du père Dinet qui le portèrent à ne pas témoigner le moindre ressentiment des railleries piquantes et des personnalités que Descartes s'était permises en répondant à ses objections.

Peu de temps après que les magistrats d'Utrecht eurent défendu d'enseigner la philosophie cartésienne, Voët s'associa un jeune professeur de l'Université de Groningue, dans la Frise, Martin Schook, qui avait été autrefois son disciple, et qui ne manquoit ni de connaissances, ni de talens philosophiques. Cette ligue tendait à réaliser le projet conçu par Voët de démontrer à Descartes que sa philosophie comptait aussi des adversaires dans les autres Universités, ce dont il n'avait pas encore pu réussir à lui donner la preuve. Schook écrivit donc contre Descartes d'après ses instigations, et l'ouvrage fut mis sous presse à Utrecht. Descartes en composa une

réfutation avant sa publication même, parce que les feuilles lui avaient été envoyées une à une, à mesure qu'on les imprimait. Cette réplique, et la lettre de Descartes au père Dinet, que Voët connaissait, mirent le comble à l'animosité du recteur d'Utrecht. Regius se trouva aussi impliqué dans cette nouvelle dispute, parce que Voët conjectura, et non pas sans raison, que lui seul avait pu communiquer à Descartes tous les faits relatifs à l'ancienne discussion, et que le philosophe avait développés dans sa relation. D'ailleurs Regius oublia trop promptement le sage conseil de son maître, et au lieu de se borner à enseigner la théorie médicale d'Hippocrate et de Galien, ainsi que la physique de l'école, suivant l'injonction que le décret des magistrats d'Utrecht portait, il avait recommencé à soutenir les principes et les dogmes du cartésianisme, prétexte dont Voët profita sur-le-champ pour demander sa destitution. Précédemment il avait obtenu une ordonnance portant défense à tous les libraires d'Utrecht d'imprimer ou de vendre aucun ouvrage de Regius ou d'un autre cartésien quelconque contre ses thèses.

Pendant que Voët et Schook travaillaient à exécuter leur plan de renverser la philosophie de Descartes, il survint un événement qui interrompit pour quelque temps leur fureur polémique, et la dispute elle-même toute entière. Il s'était formé à Bois-le-Duc une congrégation de la Vierge Marie, composée des catholiques les plus marquans de la ville; et les Hollandais s'étant depuis peu rendus maîtres de cette place, on mit au nombre des clauses de la capitulation que la société serait maintenue. Cependant, comme les Hollandais la croyaient dangereuse pour leurs intérêts, le nouveau gouverneur de la ville exigea qu'un certain nombre de réformés y fussent admis, menaçant, en cas de refus, de faire mettre

le séquestre sur les biens de la congrégation. Sa condition fut acceptée, et elle choqua même si peu les catholiques, que les théologiens de Louvain et les Jésuites de la Flandre ne protestèrent point contre elle. Voët seul trouva cette union monstrueuse, et il fit des questions suivantes l'objet d'une dispute publique : La congrégation de la Vierge Marie peut-elle être tolérée en bonne conscience par un magistrat protestant ou réformé, s'il a le pouvoir de la dissoudre, et dans le cas même où elle serait purgée de l'idolâtrie papale ? En admettant que le magistrat la souffre, un protestant ou un réformé peuvent-ils y entrer sans nuire à leur religion ? Le résultat de Voët était qu'il ne fallait nullement tolérer cette société, parce qu'elle professait l'idolâtrie, et qu'aucun protestant ou réformé ne pouvait en faire partie dans le cas où les magistrats permettraient qu'elle subsistât.

La congrégation de Bois-le-Duc se trouva injustement calomniée et offensée par ces thèses publiques de Voët. Elle choisit pour apologiste, non pas un écrivain tiré de son sein, non pas non plus un catholique, mais un collègue de Voët lui-même, Desmarets, prédicateur réformé d'Utrecht. Desmarets s'acquitta de ce soin avec tant de profondeur, de modestie et de ménagement pour Voët, que, si celui-ci n'avait eu en vue que la justice et la vérité, il se serait abstenu d'attaquer désormais la compagnie, et encore moins d'injurier son défenseur. Mais avoir été traversé dans cette occasion par un de ses collègues fut surtout ce qui alluma sa colère : il écrivit contre lui une brochure fulminante, qu'il eut la bassesse de faire imprimer sous le nom d'un prédicateur de Bois-le-Duc qui ignorait cette circonstance. Alors Descartes crut qu'il était de son devoir d'embrasser le parti de son ami Desmarets, et il le défendit, ainsi que la compagnie, avec tant de force et de

dignité, que Voët recueillit de la part du public tout le mépris que sa conduite devait inspirer. Naturellement il ne manqua pas de chercher une nouvelle occasion de se venger; et, croyant ne pas pouvoir trouver un meilleur moyen, il reprit l'ouvrage contre la philosophie cartésienne auquel il travaillait de concert avec Schook. Ce traité parut en 1643, sous le titre de : *Philosophia cartesiana, sive admiranda methodus novæ philosophiæ Renati Descartes*, choisi exprès par l'auteur afin de donner le change au public, de faire conjecturer que l'ouvrage renfermait une exposition du cartésianisme, d'en assurer ainsi le succès, et de proportionner le coup qu'il devait porter au système, au débit que cette supercherie devait procurer au livre. Du reste, ce traité était divisé en quatre parties. La première concernait Regius, dont Schook attribuait l'invention de toutes les idées à Descartes. La seconde renfermait un examen de la méthode et des principes de la nouvelle philosophie. La troisième offrait un choix de propositions de métaphysique et de physique, dont Voët essayait de démontrer le danger en les réfutant. La quatrième enfin tendait à prouver que le système de Descartes conduisait au scepticisme, au fanatisme, à l'athéisme et à la folie. En outre, l'ouvrage était précédé d'une préface semblable à un long traité, qui avait Voët seul pour auteur, et dans laquelle il se défendait contre la lettre de Descartes au père Dinet. Déjà précédemment il était parvenu à faire condamner cette lettre par le conseil municipal d'Utrecht, comme injurieuse à la religion réformée et à la personne d'un des principaux prédicateurs évangéliques.

Peu de jours après la publication du traité de Voët et de Schook, Descartes fit paraître à Amsterdam sa réponse, qui a pour titre : *Epistola Renati Descartes ad celeberrimum D. Gisbertum Voetium, in quâ*

examinantur duo libri nuper pro Voetio Ultrajecti simul editi, unus de confraternitate Marianâ, alter de philosophiâ cartesianâ. Cette réplique se composait de neuf parties ou sections, qui ne présentent pas une liaison bien intime ensemble quant au contenu. La première, la troisième, la cinquième, la huitième et la neuvième renferment la réfutation proprement dite du livre de Voët, *De philosophiâ cartesianâ*. Dans la sixième, Descartes examine l'ouvrage de ce dernier contre la compagnie de la Vierge Marie. On trouve dans la seconde et la septième quelques notices particulières sur les procédés de Voët envers Descartes, ses amis et sa philosophie. Enfin la quatrième est une critique des livres et des dogmes de ce même écrivain, à l'exception de ses ouvrages contre l'Eglise romaine, et de quelques autres que Regius n'avait pas pu se procurer chez les libraires d'Utrecht. Malgré la multiplicité des matières, l'écrit de Descartes n'était cependant point trop étendu, et pouvait, avec raison, porter le titre de lettre. L'auteur passa sous silence une foule d'erreurs ridicules et de fausses inculpations dont Voët et Schook avaient rempli leur livre, parce qu'elles se réfutaient d'elles-mêmes, ou qu'elles l'étaient suffisamment par les faits de notoriété publique. Ainsi, par exemple, malgré la lettre écrite par Mersenne à Voët, ce dernier reprochait à Descartes d'avoir mendié la faveur et la protection des Jésuites pour se mettre ainsi à l'abri des attaques du savant père Mersenne, et des autres philosophes ou théologiens français.

Voët agit envers ce second ouvrage de Descartes comme il s'était toujours comporté jusqu'alors dans des cas semblables. Il provoqua une ordonnance des magistrats d'Utrecht qui défendait tant cet écrit que la lettre à Dinet. Descartes, irrité de cette décision, et trouvant d'ailleurs contraire aux règles de la

justice que les magistrats d'Utrecht se permissent d'exercer une véritable juridiction sur lui, et lui enlevassent la faculté de se défendre, pendant qu'ils permettaient à Voët de vomir librement ses injures, leur envoya une adresse, en demandant qu'on s'informât si Voët était l'auteur de la *Philosophia cartesiana*, publiée sous le nom de Schook, et jusqu'à quel point il avait pris part à la rédaction de cet ouvrage. Voët allégua alors plusieurs témoins, à la vérité suspects de partialité, pour prouver que Schook avait écrit réellement le livre. Il répandit aussi ses émissaires dans la ville pour exciter le peuple contre Descartes, en le lui représentant comme l'ennemi de la religion réformée et d'un de ses principaux professeurs. Les magistrats sommèrent Descartes de se rendre en personne à Utrecht pour s'y justifier du crime d'athéisme et de calomnie envers un homme reconnu généralement probe et honnête. Des lettres anonymes informèrent de cette sommation le philosophe, qui, craignant pour sa sûreté, se rendit à la Haye, afin de sortir de la juridiction des provinces d'Utrecht et de la Hollande. Il s'adressa, par l'entremise de M. de La Thuillerie, envoyé de la cour de France, au Stathouder, qui engagea les Etats de la province d'Utrecht à obliger les magistrats de cette ville de donner à Descartes la satisfaction qu'il était en droit d'exiger ; mais l'ordre arriva trop tard, de sorte que les deux écrits de Descartes à Dinet et à Voët furent brûlés en place publique par la main du bourreau.

Quoique ce nouvel affront fût aussi sensible qu'inattendu pour Descartes, il n'en mit que plus d'empressement encore à se justifier aux yeux du public. Il employa tous les moyens possibles pour acquérir les lumières nécessaires sur les auteurs de la trame ourdie contre lui à Utrecht, et tous les renseignemens

s'accordèrent à dire que les magistrats avaient été dirigés par les rumeurs de la bourgeoisie, séduite elle-même par les insinuations des émissaires de Voët. Descartes ne manqua pas non plus de personnes qui attestèrent que Voët était l'auteur du livre intitulé : *Philosophia cartesiana*, ou qu'il y avait au moins pris la plus grande part. Quant à sa justification contre ce dernier livre, le philosophe jugea prudent de paraître l'attribuer à Schook, afin que le jeune théologien fût puni à la place de Voët, s'il consentait à se charger des iniquités et de l'infamie de ce dernier. Descartes le cita donc devant ses juges naturels, les magistrats de Groningue, montrant ainsi une pleine confiance dans leur intégrité et leur justice, quoique tous fussent amis de Schook, qui d'ailleurs occupait lui-même la place de recteur de l'université de Groningue. L'affaire prit dès-lors une tournure favorable à Descartes dans l'esprit du public, et Voët lui-même perdit la considération dont il avait joui jusqu'alors parmi les plus équitables de ses concitoyens. Les magistrats d'Utrecht tombèrent dans l'embarras, commencèrent à rougir de leur procédure, et cherchèrent à s'excuser, en disant que leurs attributions ne s'étendaient point jusqu'à connaître des disputes entre savans, et que leur conduite offensante envers Descartes n'avait été dictée que par le désir d'obliger un prédicateur et un professeur de théologie, qu'ils croyaient avoir été offensé par un catholique étranger. Au reste, le bruit que fit ce grand procès procura au philosophe français une multitude de partisans de sa doctrine et d'admirateurs de ses talens, tant à la Haye, à Leyde, et à Amsterdam, que dans toute l'étendue des Provinces-Unies.

Cependant Descartes avait maintenant deux procès à soutenir, l'un contre Voët à Utrecht, et l'autre

à Groningue contre Schook. Quant au premier, les Etats d'Utrecht annulèrent les décisions des magistrats de la ville, et les obligèrent en même temps de supprimer différens priviléges concédés récemment par eux à l'Université. Cet événement engagea les autorités de Groningue à mettre de la circonspection et de l'impartialité dans l'examen de la dispute entre Schook et Descartes. D'ailleurs l'ambassadeur français, sollicité par le philosophe, avait invité les Etats de Groningue à surveiller le procès, dans la crainte que, par aveuglement et par trop de précipitation; on ne procédât, comme à Utrecht, avec injustice envers son compatriote et son client. Voici quels furent les principaux chefs de la sentence que les magistrats de la ville prononcèrent. Ils déclarèrent combien ils regrettaient que deux savans de cette distinction se fussent engagés dans une dispute aussi animée l'un contre l'autre, puisque la philosophie que tous deux enseignaient aurait dû leur inspirer des sentimens contraires. En même temps ils assurèrent qu'il eût été infiniment plus agréable pour eux que Schook se fût abstenu d'écrire l'ouvrage contre Descartes, et de prendre part à une contestation entre des savans d'Utrecht, qui ne le regardait en aucune manière, d'autant plus que la philosophie cartésienne n'était pas encore suffisamment connue, et qu'il y avait peu de noblesse à ne payer que par des injures les découvertes dont un grand homme enrichissait les sciences. Ils affirmèrent enfin que les écrits de Descartes ne fournissaient pas une seule preuve de l'intention de troubler la tranquillité publique, de l'athéisme et des autres crimes dont ce philosophe était accusé dans l'ouvrage de Schook. Mais Descartes exigeant une satisfaction complète, Schook déclara de son plein gré : 1.° que ce n'était pas de son propre mouvement qu'il avait écrit con-

tre Descartes, dont il n'avait reçu aucune offense personnelle, mais qu'il s'y était déterminé d'après les instigations de Voët, lequel, se proposant surtout de réfuter la lettre au père Dinet, lui avait fait part d'un grand nombre de faits relatifs à cet objet, entr'autres de tout ce qui concernait l'athéisme de Descartes, et particulièrement du long et odieux parallèle entre Descartes et Vanini, inséré dans le traité *De Philosophiâ cartesianâ ;* 2.° que cet ouvrage, écrit en grande partie de sa main, et laissé par lui à Utrecht, pour y être mis au jour, avait été imprimé tout-à-fait différent de son manuscrit, que les passages les plus offensans n'étaient pas de lui, et que, malgré sa défense expresse, on l'avait publié sous son nom, afin qu'il parût être le seul auteur des injures lancées contre Descartes; 3.° qu'il ne pouvait pas faire connaître avec certitude l'auteur des modifications et des additions introduites dans son manuscrit, mais que tous ses soupçons tombaient cependant sur Voët; 4.° qu'il avouait que le livre imprimé sous son nom renfermait trop d'invectives et de méchancetés; qu'il désapprouvait cordialement un syle pareil, qui différait en tout du sien, et qui ne convenait point à un savant guidé par des sentimens d'honneur; qu'il ne prétendait ni directement ni indirectement que Descartes fût un athée comparable à Vanini, puisque le philosophe français n'avait jamais rien écrit, dit ou fait, qui pût justifier une accusation de cette nature; 5.° que son intention n'avait jamais été ni d'excuser Voët d'avoir publié l'ouvrage en question, ni d'en passer pour le véritable auteur, et qu'au contraire, il ne s'était pas fait scrupule, dans un autre écrit, qu'il ne put toutefois obtenir la permission d'imprimer à Utrecht, de dire que ce livre renfermait un grand nombre de passages interpolés qui ne sortaient pas de sa plume et qu'il condamnait;

6.° enfin, que pendant son séjour à Utrecht il s'était bien déclaré l'auteur du traité pour ce qui concernait la distribution des chapitres et des sections, mais sans s'attribuer jamais les détails; et qu'en conséquence il avait désiré lui-même un examen judiciaire, afin qu'il lui fût possible de faire librement et volontairement cette déclaration. Les magistrats de Groningue jugèrent qu'elle suffisait à la satisfaction exigée par Descartes.

Le hasard voulut qu'il se passât quelque temps avant que Descartes fût informé de la sentence rendue à Groningue au sujet de sa dispute avec Schook, de sorte qu'il écrivit de nouveau aux magistrats de cette ville pour accélérer leur décision. Ceux-ci, pour toute réponse, lui envoyèrent la sentence avec les pièces à l'appui, dont il s'empressa de faire part aux magistrats d'Utrecht, qui, se trouvant encore plus embarrassés qu'auparavant, jugèrent à propos de défendre que personne imprimât ou débitât un seul écrit pour ou contre Descartes tant dans la province d'Utrecht qu'en Hollande. Leur but paraissait être d'après cela d'étouffer jusqu'aux moindres germes du procès. Peut-être Descartes lui-même n'eût-il pas été mécontent de cette décision, si on ne lui eût appris que Voët, désespéré de la tournure que l'affaire avait prise à Groningue, imprimait en ce moment un autre ouvrage contre lui. C'était une lettre sous le nom de Schook, dans laquelle il cherchait à nuire à ce dernier, et à calomnier une nouvelle fois le philosophe français. Il était habitué depuis si long-temps à tyranniser les magistrats, qu'il ne craignit pas de désobéir formellement à leurs ordres. Le jeune Voët, qui marchait sur les traces de son père, fit paraître aussi différentes brochures dirigées d'une manière indirecte contre Descartes. Une des plus insolentes attaquait les magistrats de Groningue,

sous le titre de *Tribunal iniquum* : ils y étaient traités sans le moindre ménagement à cause de la sentence rendue par eux dans la dispute entre Schook et Descartes.

Descartes crut alors devoir prendre le parti de ses juges de Groningue, et il prouva que leur décision avait été non-seulement compétente et conforme à la justice, mais encore beaucoup trop modérée, eu égard aux offenses dont Schook s'était rendu coupable envers lui. Voët père ne se contenta pas des écrits que son fils publiait ; il résolut encore, conjointement avec un de ses collègues, Dematius, professeur de théologie, de punir Schook de son prétendu manque de foi et de reconnaissance, et comme ce dernier, en sa qualité de professeur à Groningue, ne dépendait nullement de lui, il l'accusa d'avoir porté atteinte à son honneur en donnant la déclaration qui avait servi de base à la sentence des magistrats de Groningue. Les deux partis poussèrent d'abord le procès avec beaucoup d'animosité et de passion, mais ils y mirent fin au moment où l'affaire allait être décidée. Schook et Voët ne se réconcilièrent point, mais s'étant menacés réciproquement de révéler au public certains secrets peu honorables pour tous deux, la crainte les fit rentrer dans les bornes de la modération, et Voët retira sa plainte.

Descartes lui-même, qui désirait vivement la fin de cette contestation orageuse, se prêta volontiers aux efforts que ses amis tentèrent pour le réconcilier avec Schook et avec Voët ; mais celui-ci, loin d'y vouloir entendre, affecta au contraire un air triomphant de la dernière sentence rendue par les magistrats d'Utrecht. Descartes cessa donc de tenter aucune voie de conciliation, et il se contenta d'envoyer aux autorités d'Utrecht une apologie, dans laquelle

il traçait l'histoire de ce qu'on avait fait depuis 1639, en cette ville, contre sa philosophie et sa personne; développait clairement la justice de sa cause, ainsi que l'iniquité de ses ennemis, et abandonnait aux consciences le soin de décider s'il fallait lui donner une pleine et entière satisfaction, en punissant Voët, ou si on devait la lui refuser.

Regius, qui avait affecté dans l'origine un intérêt si vif pour Descartes et sa philosophie, dont il fut, pour ainsi dire, le premier martyr, commença à s'éloigner peu à peu de son maître, et à sembler vouloir exposer un système philosophique original. Cette conduite provenait moins de sa propre conviction, que de sa vanité, et du désir qu'il éprouvait de se réconcilier avec ses anciens antagonistes, et de se maintenir ainsi en possession de sa chaire de professeur. Il écrivit, sous le titre de *Fundamenta physicæ*, un ouvrage dans lequel il s'écartait des principaux dogmes de la philosophie cartésienne. A la vérité, avant de livrer ce livre à l'impression, il le soumit, suivant sa coutume, au jugement de Descartes; mais le philosophe lui répondit que le traité tout entier ne pouvait lui plaire, et, que s'il persistait dans son dessein de l'imprimer ainsi, il se verrait contraint lui-même d'émettre ouvertement son opinion, puisque le public avait pensé jusqu'alors que le système de Regius s'accordait parfaitement avec le sien propre. Regius, qui redoutait cette déclaration publique de la part de Descartes, s'offrit de faire quelques changemens à son livre, d'avouer dans la préface qu'il enseignait, à plusieurs égards, des idées totalement opposées à celles du cartésianisme, et de reconnaître que, quant à celles au sujet desquelles Descartes n'avait point encore manifesté son opinion, il lui était impossible de dire si elles auraient ou non son approbation. Mais Descartes répondit que Regius connaissait en-

core trop superficiellement la méthaphysique et la théologie pour oser entreprendre de créer un nouveau système, qu'en publiant ses *Fundamenta physicæ*, il devait en retrancher tout ce qui concernait l'âme humaine et la Divinité, ou au moins ne pas falsifier ce qu'il lui empruntait à lui-même, et qu'enfin l'équité voulait qu'il ne prétendît pas le faire participer à ses erreurs métaphysiques, ainsi qu'aux chimères qu'il introduisait en physique et en médecine. Regius rompit alors tous les liens de l'amitié : il écrivit à Descartes pour lui prouver qu'il raisonnait d'une manière absolument opposée à la sienne, dans sa théorie de l'âme, et ajouta qu'il ne s'abstiendrait pas de communiquer ses idées au public. Le ton de cette lettre est presque ironique et offensant, quand on le juge d'après les rapports qui existaient auparavant entre Descartes et Regius. « Il est clair, d'après « l'Ecriture-Sainte, dit ce dernier, que l'âme rai- « sonnable est une substance immortelle; mais on « ne peut pas le prouver par des raisons naturelles, « de sorte que rien ne nous empêche de considérer « l'âme comme un simple mode du corps, et de ne « pas voir en elle une substance réellement diffé- « rente de ce corps. Une opinion semblable vient à « l'appui de l'autorité de l'Ecriture-Sainte, au lieu « que ceux qui prétendent démontrer par des raisons « naturelles la réalité d'une différence substantielle « entre l'âme et le corps, paraissent se défier des livres « sacrés, et, comme ils ne peuvent alléguer que de « faibles argumens à l'appui de leur assertion, ils « nuisent à la cause de la Bible par leur indiscré- « tion, ou deviennent traîtres par l'effet de leur « mauvaise volonté. Je pourrais, par attachement « pour vous, apporter sans peine à mes idées les « modifications que vous désirez m'y voir introduire ; « mais vous feriez plus de tort à vous-même qu'à

« moi, si vous déclariez publiquement que vos opi-
« nions métaphysiques diffèrent des miennes. En
« effet, l'exemple d'un homme tel que moi, qu'on
« sait être au courant de votre philosophie, ne ser-
« vira qu'à fortifier certaines personnes, déjà peu
« disposées en faveur de votre système, dans leur
« éloignement pour les principes que vous professez,
« et moi-même, on m'estimera davantage, lors-
« qu'on verra que mes relations amicales avec vous ne
« m'ont point empêché d'abandonner votre doctrine,
« dès que j'ai pensé être convaincu de la vérité du
« contraire. Mon procédé vous surprendra bien
« moins, quand je vous dirai que beaucoup ont trop
« bonne opinion de votre génie pour ne pas vous
« attribuer une manière de voir totalement opposée
« à celle que vous avez manifestée jusqu'à présent
« dans vos ouvrages. Pour ne rien vous celer même,
« plusieurs personnes croient que vous avez jeté un
« grand discrédit sur votre philosophie, en publiant
« vos écrits métaphysiques. Vous ne promettiez que
« des idées claires, évidentes et certaines; mais,
« à en juger d'après ce début, le monde pense que
« votre métaphysique ne renferme que des propo-
« sitions obscures et incertaines : obscurité et incer-
« titude qui n'ont fait encore que s'accroître par les
« disputes dans lesquelles vous vous êtes trouvé en-
« gagé à leur égard. Il est inutile de répondre que
« vos raisonnemens sont réellement tels que vous
« les promettiez; car on objecte qu'il n'y a pas d'en-
« thousiaste, d'impie ou d'insensé, qui n'en dise
« autant des chimères et des folies enfantées par son
« imagination. En un mot, je vous déclare que je
« retrancherai de mon livre ce qui vous y déplaît,
« si vous le jugez nécessaire; mais je n'y trouve
« rien qui puisse tourner à ma honte ou me faire
« repentir de l'avoir écrit. Je n'ai aucun sujet non

« plus de renoncer à la publication d'un ouvrage « qui promet d'être de quelque utilité. »

Quoique Baillet, transporté d'un excès d'enthousiasme pour son héros, s'exhale en plaintes beaucoup trop amères contre l'ingratitude dont Regius fait preuve dans sa lettre, cependant il faut avouer que la conduite de cet homme n'est en effet point excusable. On ne peut pas le blâmer de s'être écarté du cartésianisme, s'il avait changé de conviction, et de l'avoir même avoué avec franchise à Descartes. Il n'est pas non plus répréhensible de ne s'être point laissé prescrire par ce dernier les ouvrages qu'il devait ou non publier. Mais, pour bien apprécier sa conduite envers son maître, il faut examiner s'il avait droit de vouloir que sa philosophie parût conforme aux principes et aux opinions du cartésianisme, quoique, loin de s'accorder avec cette doctrine, elle lui fût, au contraire, directement opposée. Regius avait affecté jusqu'alors les airs d'un cartésien, et soumis ses travaux littéraires à la critique de Descartes, afin de pouvoir passer lui-même pour un véritable disciple de ce grand homme. Pendant le cours des disputes auxquelles il donna naissance à Utrecht, il eut également recours aux talens et à l'intervention de Descartes. Donc le public éclairé le regardait comme l'organe employé par lui à propager sa nouvelle doctrine. Descartes était donc fondé à exiger, dans la circonstance dont il s'agit, que Regius n'enseignât aucun dogme différent des siens, d'autant plus qu'on lui avait attribué les sentimens, à plusieurs égards, hétérodoxes de ce dernier, auquel il était aussi redevable de nombreux désagrémens; d'ailleurs, Descartes ne se plaignit plus de l'ingratitude de son élève : il lui répondit avec beaucoup de modération, et lui donna de sages conseils pour l'avenir. Regius, même après la mort de Descartes, continua de profiter des dé-

couvertes faites par lui en physique et en philosophie : il en abusa de telle sorte, qu'il se rendit suspect de plagiat, et prouva par-là, qu'en s'écartant du cartésianisme, il n'avait eu en vue que ses intérêts particuliers, et la sotte vanité de passer pour le créateur d'un système philosophique original.

La dispute de Descartes avec Voët venait bien d'être terminée; mais elle ne fut pas la seule que ce philosophe eut à soutenir contre les théologiens hollandais pendant le cours de sa vie. L'année 1647 en vit éclater à Leyde une semblable à celle dont la ville d'Utrecht avait été témoin. Deux professeurs de théologie, Jacques Revius et Jacques Triglandius, excités peut-être par les sourdes machinations de Voët, firent soutenir successivement contre Descartes différentes thèses publiques, dont plusieurs, remplies de calomnies, ne reposaient que sur une interprétation fausse et altérée des dogmes du cartésianisme. On accusa, par exemple, Descartes, d'avoir enseigné qu'on doit douter de l'existence de Dieu, qu'on pourrait même la nier pendant un certain laps de temps, que la volonté libre de l'homme est plus puissante que Dieu lui-même, que Dieu est un trompeur, etc. Descartes eût abrégé de beaucoup l'affaire en imprimant un livre qui prouvât la fausseté et la malignité de ces inculpations ; mais il écrivit une lettre aux curateurs de l'Université, pour exiger que les deux théologiens lui rendissent satisfaction. Les curateurs, sans prendre connaissance de l'état des choses, défendirent à Revius et à Triglandius de parler désormais de Descartes et de ses opinions dans leurs disputes publiques, et, dans la lettre qu'ils écrivirent à ce philosophe, ils lui conseillèrent de ne plus faire attention aux propositions avancées par les théologiens de Leyde, afin d'éviter aux deux partis les désagrémens qui

seraient la suite d'une contestation sur des objets de cette nature. Descartes, peu satisfait de cette décision, fit de nouvelles représentations aux curateurs, en démontrant que leur sentence était un second affront pour lui. Dans le même temps il eut recours à l'ambassadeur français, M. Servien, qui avait remplacé M. de La Thuillerie, et le pria d'intercéder auprès du Stathouder, afin qu'il fût défendu aux théologiens hollandais de prendre la liberté de condamner sa philosophie dans leurs consistoires, classes ou synodes, disant que le droit de juger ce qui pouvait s'y rapporter à la religion appartenait aux chefs du clergé français, de même qu'on ne se permettait pas en France de prononcer condamnation sur les opinions philosophiques des savans de la Hollande.

Ces démarches de Descartes ne demeurèrent pas entièrement sans succès. Les théologiens de Leyde furent privés de la faculté de critiquer ses ouvrages, mais on ne prit aucune mesure qui semblât, de la manière même la plus éloignée, infliger une punition aux professeurs Revius et Triglandius pour leurs calomnies. Les curateurs de Leyde s'excusèrent, en disant qu'ils n'avaient défendu de disputer désormais sur les ouvrages de Descartes, que dans la vue de maintenir l'ordre et la paix entre les professeurs.

Revius et Triglandius n'ayant plus occasion d'accuser publiquement eux-mêmes Descartes d'athéisme et d'hérésie, commencèrent à persécuter plusieurs de leurs collègues qui adoptaient le catésianisme, notamment Abraham Herdanus, professeur de théologie et prédicateur à Leyde, et Adrien Heereboord, professeur de philosophie dans cette Université. Heereboord observa bien la défense faite par les curateurs de parler de la philosophie de Descartes dans ses leçons et ses thèses; mais il n'en demeura pas moins zélé cartésien dans ses écrits. Il osa même,

l'année suivante, déprécier les ouvrages d'Aristote dans une de ses thèses, en se fondant sur l'autorité de Luther et des autres chefs de la réforme qui avaient déclaré la philosophie péripatéticienne très-nuisible au christianisme. Il soutint, à cet égard, de vives disputes avec Revius et Triglandius, contre les persécutions publiques et secrètes desquels il fut toutefois protégé par ses amis et par les curateurs de l'Université. On l'accusait d'introduire les dogmes du cartésianisme dans ses sermons; mais cette inculpation ne lui nuisit pas beaucoup, car il ne tarda point à quitter volontairement la place de prédicateur, et à rentrer dans la classe des simples particuliers.

Les disputes que Descartes soutint encore par la suite contre Revius, Roberval de Paris, et plusieurs autres, sont trop peu importantes pour que je m'y arrête. Son voyage en Suède, et sa mort qui ne tarda pas à survenir, furent cause qu'on cessa, sinon de polémiser contre sa philosophie et ses partisans, au moins d'attaquer immédiatement sa personne.

CHAPITRE II.

Histoire et Philosophie de Gassendi.

AVANT de faire connaître le sort que la philosophie cartésienne éprouva après la mort de son créateur, et de passer à l'histoire des systèmes sur lesquels le cartésianisme exerça une influence prononcée, je crois devoir exposer la vie et les opinions particulières de quelques philosophes qui étaient contemporains de Descartes, et dont j'ai déjà précédemment désigné plusieurs parmi ses antagonistes.

Pierre Gassendi est infiniment moins remarquable par ses discussions avec Descartes que par sa propre philosophie, qui ne résultait pas uniquement de spéculations, mais encore de connaissances très-étendues en littérature, en mathématiques, en physique et en astronomie. Cet homme célèbre naquit en 1592, à Chantersier, bourg de la Provence, peu éloigné de Digne. Dès l'enfance il donna, en plusieurs occasions, des preuves si évidentes de son génie et de son goût décidé pour l'étude, qu'il fixa l'attention de tous ceux dont il était connu. Parvenu à l'âge de dix-sept ans, il obtint la chaire de professeur de rhétorique à Digne, quoiqu'il eût encore à peine terminé ses humanités ; mais, comme il se destinait à l'état ecclésiastique, il quitta bientôt cette place, et vint à Aix pour étudier la théologie ainsi que la littérature grecque et hébraïque. Il y fit aussi des progrès si rapides, et s'y distingua d'une manière tellement éminente, comme prédicateur, qu'on lui accorda les chaires de théologie de Forcalquier et de Digne, à peu de distance l'une de l'autre. Pour remplir la

dernière avec plus de dignité, il se fit recevoir docteur en théologie à Avignon. Bientôt après on lui offrit simultanément les chaires de théologie et de philosophie d'Aix; mais il refusa celle de théologie, et n'accepta que l'autre. Alors il se trouva davantage dans sa sphère. Outre la philosophie, qui était sa vocation particulière, il s'occupa des mathématiques, de la physique et de l'astronomie : cette dernière avait toujours été sa science favorite depuis l'enfance la plus tendre. Les liaisons d'amitié qui s'établirent entre lui et Nicolas Fabrice Peiresc, conseiller du parlement d'Aix, Gautier, prieur de Valette, Mersenne et autres savans distingués du temps, contribuèrent aussi beaucoup à développer et à perfectionner ses talens. Il éprouva de la répugnance pour la philosophie d'Aristote qui dominait alors, lorsqu'il eut parcouru les écrits des adversaires de cette doctrine, ceux de Louis Vives, de Pierre de La Ramée, de Sébastien Basson, d'Antoine Villon et de Jean Bitaud. Cependant, comme il était obligé d'enseigner le péripatétisme, il l'exposa de telle manière, qu'à chaque dogme il joignait ses doutes et ses objections comme autant de problèmes et de paradoxes. Mais son aversion s'accrut bientôt jusqu'au point qu'il attaqua l'aristotélisme par écrit. Il composa ses *Exercitationes paradoxicæ adversùs Aristotelos libris septem, in quibus præcipua totius doctrinæ peripateticæ fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novæ aut ex vetustioribus obsolotæ stabiliuntur*, qu'il soumit à l'examen et à la critique de Peiresc et de Gautier. Ces deux savans apprirent à y connaître son esprit et son érudition sous un jour si favorable, qu'ils n'en furent que plus disposés à appuyer son projet de tout leur crédit. Gassendi entra alors dans les ordres ecclésiastiques : il obtint, par leur intervention, un canonicat à Digne, et bientôt après il fut nommé

prévôt de cette église, malgré l'opposition du chapitre.

Ce fut après cette époque, en 1624, qu'il publia le premier livre de ses *Exercitationes paradoxicæ*, et sans s'effrayer de l'impression défavorable qu'il fit sur les esprits des partisans fidèles d'Aristote, il ne tarda pas à mettre au jour le second livre, qui était une continuation du précédent. Il entrait dans son plan d'en donner successivement cinq autres, qui ne parurent toutefois point, soit qu'il ne les ait pas écrits, soit qu'il ait jugé convenable d'en suspendre la publication, parce qu'il remarqua, dans un âge plus avancé, que le sujet avait déjà été épuisé par ses prédécesseurs, entr'autres par François Patrizzi, parce qu'il trouva l'occasion de refondre ses raisonnemens anti-péripatéticiens dans d'autres ouvrages, et peut-être aussi parce qu'il craignit de se brouiller avec le parti des aristotéliciens qui était encore très-puissant et très-nombreux en France.

Après la publication de ce livre, Gassendi se rendit à Paris. Il s'y lia d'une manière intime avec François Luillier, maître des comptes et conseiller au parlement de Metz, homme instruit et rempli de goût. Tous deux firent ensemble un voyage dans les Pays-Bas, le seul que Gassendi ait entrepris hors de la France; car Sorbière, son biographe, nie qu'il ait jamais été en Italie. Le séjour des Pays-Bas, où vivaient alors les hommes les plus distingués dans les branches des sciences humaines que Gassendi cultivait d'une manière spéciale, fut extrêmement utile et instructif pour lui [1], et il se concilia tellement la

[1] Les relations de Gassendi avec les savans des Pays-Bas lui fournirent aussi l'occasion de se livrer à différentes recherches particulières. Ainsi Van Helmont, célèbre médecin de Bruxelles, lui donna celle d'examiner la question de savoir s'il est plus naturel à l'homme de vivre de viande que de

bienveillance de ceux qui le connurent, que sa mémoire leur resta toujours chère.

Il ne demeura pas oisif dans ce voyage, pendant le cours duquel il écrivit, à la sollicitation et pour la défense de Mersenne, l'*Examen philosophiæ Roberti Fluddi medici.* Mersenne s'était violemment déclaré contre les rêveries théosophiques de Fludd, dans ses *Quæstiones ad VI priora libri Geneseos capita*; mais s'était toutefois engagé dans de fréquentes digressions trop étendues sur les mathémathiques ou autres matières d'érudition, et avait donné une forme, en général, peu convenable à son travail. Fludd lui répondit avec non moins d'aigreur, et publia, à cet effet, son ouvrage intitulé : *Sophiæ cum moriæ certamen*, et un autre qui a pour titre : *Summum bonum.* Ce dernier parut sous le nom d'un certain Jean Frisius, que Gassendi, au moins, assure ne pas être différent de Fludd lui-même. Mersenne communiqua les deux libelles à Gassendi, afin de les lire en critique, et, si le cas

se nourrir de fruits et de légumes. Van Helmont soutenait la première opinion, et Gassendi défendit la seconde. Le philosophe français se fondait sur la comparaison des dents de l'homme avec celles des animaux. Les animaux herbivores, comme le cheval, le bœuf, et la brebis, ont des dents molaires, tandis que les carnassiers, tels que le lion, le loup et le chien, ont des dents incisives. Or, l'homme à huit incisives, quatre laniaires, et vingt molaires : il n'est donc pas vraisemblable que ce soit un animal carnassier. D'ailleurs Dieu dit à Adam, dans le Paradis, de se nourrir des fruits de la terre ; et un enfant, qui n'a pas encore pris l'habitude de manger de la viande, préfère les fruits. Les premiers hommes, qui vivaient de végétaux, jouissaient d'une meilleure santé, et atteignaient un âge plus avancé que les hommes des temps subséquens, qui firent usage d'alimens tirés du règne animal. Enfin les fruits de la terre sont plus faciles à digérer que la viande, et fournissent aussi des sucs nutritifs de meilleure qualité. Je n'ai pas besoin de prouver combien ce raisonnement est peu propre à satisfaire et à convaincre.

l'exigeait, d'y répondre pour lui; car il était ennemi déclaré de toutes les discussions polémiques. Gassendi se chargea de ce soin avec plaisir, et fit à Fludd une réponse excellente, sur laquelle je ne tarderai pas à revenir.

A la Haye, où Gassendi fit le plus long séjour, il écrivit l'*Epistola de parheliis*, pour expliquer les quatre faux soleils, observés à Rome en 1629, et qui avaient donné lieu à une foule d'interprétations et de craintes superstitieuses. Gassendi s'était beaucoup occupé de l'astrologie dans ses jeunes années; mais il abjura bientôt ce préjugé, et, depuis lors, il n'épargna aucun effort pour le détruire aussi chez ses contemporains. Tel fut le but de la lettre écrite sur les parélies. Au commencement de ce petit écrit, Gassendi manifeste d'une manière modeste son opinion sur l'importance du savoir humain. Dieu seul, dit-il, connaît la véritable nature des choses : les hommes n'en voient que la superficie; ils sont les historiens de la nature, mais ils n'en sondent point les mystères. Les physiciens ont droit à notre estime; cependant on a peine à se persuader qu'aucun d'eux soit parvenu jusqu'au sanctuaire de la vérité, et qu'il en ait surpris les secrets. Le plus vil insecte et la plus petite plante nous arrêtent dans nos recherches, quand nous les contemplons avec attention, et si nous balbutions au sujet de choses si peu importantes, combien devons-nous être encore moins instruits à l'égard d'objets plus considérables? Gassendi décrit ensuite la figure et la position des quatres parélies : il fait voir que l'apparition en dépendait du point de vue sous lequel on les considérait, et qu'elles provenaient de la réflexion des rayons solaires par des vapeurs qui donnaient aux nuages la forme et l'apparence de soleils. Enfin, il réfute le préjugé vulgaire que ce phénomène pronostique un grand malheur, et cite des

observations analogues, recueillies par Aristote, par Pline, et, chez les modernes, par Cardan. Ce dernier, ayant vu trois parélies, en conclut l'apparition prochaine d'un nouveau triumvirat; mais l'événement ne justifia pas sa prédiction.

En 1631, Gassendi, de retour déjà dans sa patrie, observa, de concert avec son ami, La Mothe-le-Vayer, le passage de Mercure sous le Soleil, annoncé par Képler, et publia le résultat de ses observations. Il acquit ainsi une telle réputation parmi les astronomes, que Bouillaud lui dédia un de ses ouvrages. L'année suivante, il observa aussi la conjonction de Mercure avec Vénus, et la décrivit dans un livre dédié à Képler.

Ses intérêts particuliers le rappelèrent alors de Paris en Provence, et comme son protecteur, Louis de Valois, duc d'Angoulême, ne put pas réussir à le faire nommer agent du clergé de Provence auprès de l'assemblée générale du clergé de France, qui devait se réunir à Paris, rien ne l'empêcha de consacrer tous ses loisirs à l'étude et aux sciences. C'est de cette époque que datent ses contestations avec Descartes, dont j'ai fait mention, et sur lesquelles je m'étendrai encore, parce qu'elles appartiennent à l'histoire de ses opinions philosophiques particulières. Il s'en attira une autre, à l'occasion de son Traité sur l'accélération de la chute des corps pesans, livre où il défendait l'opinion de Copernic, que la terre tourne autour du soleil. Un Jésuite, recteur du collége de Dijon, l'attaqua pour cette assertion, et fut réfuté de la manière la plus victorieuse; mais Jean-Baptiste Morin, professeur de mathématiques à Paris, prit le parti du Jésuite, et écrivit un livre (*Alæ telluris fractæ*), où il cherchait à démontrer l'impossibilité du mouvement de la terre, et accablait Gassendi d'invectives. Son animosité provenait de

l'attachement qu'il portait à l'astrologie, en faveur de laquelle il avait vainement essayé de disposer Gassendi, qui, de son côté, ne tenta pas moins inutilement de le guérir de ce préjugé. Gassendi réfuta Morin avec autant de force qu'il avait fait précédemment le Jésuite.

Une place de professeur de mathématiques au collége royal de Paris étant devenue vacante, en 1645, le cardinal Alphonse Duplessis, archevêque de Lyon, grand aumônier de France, et frère du cardinal de Richelieu, obligea, en quelque sorte, Gassendi de l'accepter. Le philosophe y enseigna avec éclat, se réconcilia avec Morin, alors son collégue, et s'étant rétabli d'une maladie que ce dernier avait prédit, d'après les astres, devoir se terminer par la mort, il eut le plaisir de lui donner une preuve décisive des illusions de l'astrologie. C'est alors qu'il écrivit ses excellentes biographies de Nicolas Peiresc, de Tycho-Brahé, de Nicolas Copernic, de Georges Peuerbach et de Jean Regiomontanus. Mais la fatigue de ses leçons publiques et de ses travaux littéraires, lui attira un fluxion de poitrine. Il alla passer quelque temps à Digne en Provence, pour y respirer l'air natal. Peu après son retour à Paris, en 1653, il fut atteint d'une autre maladie grave, que des saignées réitérées firent dégénérer en un marasme total. Il mourut en 1655, âgé de soixante-trois ans. Ses dernières paroles furent : *Voilà ce que c'est que la vie de l'homme !*

Gassendi fut l'un des plus beaux ornemens de son siècle, comme savant et comme philosophe. Il joignait à un jugement sain beaucoup de goût et un esprit profond. Il avait aussi un talent naturel, mais que l'art avait développé à un point extraordinaire, pour classer ses idées d'après les lois de la saine logique, et pour les exprimer avec précision, clarté et élé-

gance. En philosophie, le scepticisme ne fut pas, à la vérité, son point de départ, comme celui de Descartes; mais cependant on voit régner dans son système un ton bien moins dogmatique que dans celui de son illustre compatriote. Descartes accordait une certitude apodictique à tout ce qui lui paraissait être évident : il fonda sa doctrine sur des principes et des hypothèses arbitraires, qu'il soutint avec aigreur et impatience contre ceux qui ne partageaient point ses opinions, et il se trouva, de cette manière, engagé dans des contradictions avec l'expérience et avec plusieurs de ses contemporains, qu'il ne put faire disparaître que par des voies subreptices. Parlant le langage que tiennent aussi nos philosophes modernes, il prétendait que celui qui n'adoptait pas son système ne le concevait pas bien, puisque lui-même le démontrait d'après des principes évidens. Il jetait un regard de mépris sur la philosophie et la physique des anciens, dans l'origine, parce qu'elles ne le satisfirent point, et ensuite, parce que sa prédilection pour ses propres idées l'entraîna irrésistiblement. Gassendi se fiait bien moins à l'esprit humain, dont il connaissait mieux la faiblesse : il s'en tenait davantage à l'observation immédiate; aussi l'épicuréisme était-il celui de tous les systèmes de l'antiquité auquel il accordait la préférence, celui aussi qu'il fit servir de base au sien propre; il fuyait les préjugés et l'enthousiasme, de même que le dogmatisme incomplet des aristotéliciens et des cartésiens, mais sans affecter plus de prétentions que les circonstances ne l'exigeaient; et presque toujours il combattait, soit par des raisons solides, soit avec les armes de l'ironie et de la satire. Si Descartes le surpassa dans les mathématiques, ce dont on ne saurait douter, puisque Gassendi n'a écrit aucun ouvrage important sur cette science, il lui était bien

inférieur sous le rapport de la connaissance de la littérature ancienne, de sorte qu'il ne pouvait pas porter un jugement aussi sûr et aussi exact sur le mérite de la philosophie de l'antiquité. La modestie formait un des principaux traits du caractère personnel de Gassendi ; jamais il ne s'en écarta dans ses relations avec les autres, et ses contemporains se plaisent à lui rendre justice sous ce rapport [1] ; aussi, comptait-il parmi ses amis et ses protecteurs les hommes les plus nobles, les plus spirituels et les plus instruits, dont l'histoire littéraire du temps cite les noms avec orgueil. Il entretenait une correspondance très-suivie avec Galilée, Képler, Peiresc, Mersenne, Hobbes, Ménage, Christine, reine de Suède, etc. Un de ses favoris fut François Bernier, célèbre par ses voyages dans l'Orient, et qui lui avait voué un attachement si sincère, qu'il demeura son compagnon presque inséparable pendant les dernières années de sa vie.

Parmi les ouvrages de Gassendi, l'historien de la philosophie, outre ses *Exercitationes paradoxicæ*, doit encore examiner ses écrits sur la vie et le système d'Epicure, et quelques autres petits traités

[1] L'anecdote suivante donnera une preuve de la modestie de Gassendi. Il faisait un voyage à Grenoble avec un certain Maridat, Conseiller au Grand-Conseil. Celui-ci, auquel il cacha son nom, ne le connut que sous le titre de Prevôt de Digne, et logea avec lui dans la même auberge de Grenoble. Un ami qu'il rencontra par hasard, lui ayant dit qu'il allait rendre visite au célèbre Gassendi, nouvellement arrivé dans la ville, Maridat le pria de l'emmener avec lui, et fut très-surpris de se trouver conduit.... chez le Prevôt de Digne. — Le cardinal de Richelieu rassemblait presque tous les jours chez lui un cercle de savans, mais Gassendi n'y parut jamais, quoique ce fût le frère du Ministre qui lui eût procuré sa chaire de professeur. Il était trop modeste pour se présenter de lui-même, et Richelieu trop orgueilleux pour lui faire quelques avances.

ou brochures polémiques, mais principalement son *Syntagma philosophicum*, qui renferme l'exposition de sa doctrine philosophique. Avant de faire connaître cette dernière, je crois devoir communiquer quelques remarques propres à mieux caractériser les *Exercitationes*, parce qu'au jugement des contemporains de Gassendi et de la postérité, c'est l'ouvrage qui a exercé l'influence la plus décisive sur la manière dont on jugea depuis lors l'aristotélisme et l'épicuréisme.

Gassendi, dans l'épître dédicatoire à Joseph Gautier, prieur de Valette, développe amplement les circonstances qui l'engagèrent à écrire ses *Exercitationes paradoxicæ*, l'intention qu'il eut en publiant cet ouvrage, et le plan d'après lequel il l'exécuta. L'étude approfondie de Cicéron lui avait donné une idée de la philosophie qu'il ne trouvait nullement réalisée dans la scolastique aristotélique de ses contemporains. D'abord, il n'eut pas le courage de s'avouer à lui-même cette vérité; mais bientôt il trouva son jugement confirmé par la lecture des écrits de Vives, de Jean Pic de la Mirandole, et, surtout de Ramus et de Charron. Alors il ne craignit plus de briser entièrement les liens qui le tenaient encore, en quelque sorte, attaché à la scolastique. Il étudia aussi d'autres systèmes de l'antiquité, mais n'en fut pas satisfait; de sorte qu'il conçut une prédilection bien marquée pour la philosophie des académiciens et pour celle de Pyrrhon. J'ai déjà dit plus haut comment il concilia la révolution survenue dans ses idées avec les obligations de sa place de professeur de philosophie à Aix. Dès qu'il eut renoncé à cette chaire, il manifesta pour la première fois ses opinions dans quelques disputes solennelles qui eurent lieu à l'occasion de la réunion du clergé de la Provence. L'intérêt général qu'il excita, et les encouragemens des

savans dont il possédait l'amitié, l'engagèrent à publier son examen critique de la philosophie de l'école. Il donna le titre d'*Exercitationes paradoxicæ* à son ouvrage, comme s'il ne renfermait que les résultats de discussions sur des paradoxes, et pour ne pas trop offenser les partisans du péripatétisme scolastique. Ce fut à dessein aussi qu'il y joignit les mots: *Adversùs Aristoteleos*; car son livre était moins dirigé contre Aristote lui-même, au moins d'une manière spéciale, que contre les modernes aristotéliciens. S'il n'attaqua pas immédiatement Aristote seul, c'est, dit-il, parce qu'il ne le croyait pas le véritable auteur des livres qui nous sont parvenus sous son nom, que les nouveaux aristotéliciens avançaient bien des opinions directement contraires à ce que le philosophe de Stagyre avait dit, et enfin qu'ils s'occupaient d'une foule de questions bizarres et de subtilités inutiles, auxquelles le sage grec ne songea jamais.

Les principaux points que Gassendi se proposait de discuter dans cet ouvrage, demeuré imparfait, sont les suivans: Le premier livre renferme un tableau général de la manière dont les aristotéliciens scolastiques philosophaient. Gassendi fait d'abord voir qu'ils détruisaient la liberté de penser, et que le système d'Aristote n'est pas, à beaucoup près, préférable aux autres, entr'autres raisons, parce que le texte de ceux de ses ouvrages qu'on commente ordinairement, est rempli de superfluités, d'erreurs et de contradictions, et qu'un grand nombre d'objets essentiels y sont passés sous silence. Le second livre combat la dialectique aristotélique. La critique concerne principalement les dogmes d'Aristote sur les catégories, la démonstration et la science. Ici, Gassendi se rapproche manifestement du pyrrhonisme. Le troisième livre était destiné à attaquer la physique du sage de Stagyre. Gassendi voulait y argumen-

ter contre les principes de la nature admis par ce philosophe, et prouver spécialement qu'il existe un espace et un temps objectifs, qu'il y a des formes accidentelles, et que le mouvement doit être expliqué autrement que ne l'a fait Aristote, etc. Le quatrième livre devait contenir la réfutation de la théorie aristotélique du ciel. Gassendi se proposait d'y démontrer que le soleil et les étoiles fixes demeurent en repos, que la terre est une planète, qu'elle tourne autour du soleil, que le monde est infini et qu'il y en a plus d'un, enfin, qu'Aristote a donné une fausse théorie des causes du mouvement du monde, de la lumière et de ses phénomènes, de l'origine et de la destructibilité des corps célestes, des quatre élémens, etc. Le cinquième livre était destiné à prouver que les comètes se meuvent dans l'espace supérieur du ciel, ou que ce sont des étoiles régulières. Gassendi avait aussi l'intention d'y donner une nouvelle explication de la marche du fluide nourricier dans le corps de l'homme. Il devait également y soutenir qu'il existe plus de trois genres différens de créatures vivantes, que la semence est animée, que les animaux jouissent de la raison, qu'il n'y a pas de différence entre la raison et l'imagination, etc. Le sixième livre était consacré à la réfutation de la métaphysique d'Aristote. Gassendi voulait démontrer le peu de fondement des éloges qu'on a vulgairement coutume de prodiguer à cette science, ainsi que le néant des principes sur lesquels elle se fonde, des qualités tant vantées de la chose en elle-même, de l'unité, de la vérité, et de la bonté. Il prétendait ramener à la foi en la révélation par sa critique de l'insuffisance de tous les argumens rationnels en faveur de l'existence et des qualités de Dieu. Enfin, le septième livre devait renverser la morale d'Aristote, et la remplacer par celle d'Epicure. Gassendi rappelle

que son but n'est pas de parcourir tous les dogmes du péripatétisme scolastique, mais seulement les principaux et les fondamentaux. *Quod stylus videri possit*, ajoute-t-il, *interdum paullo mordacior, materies sanè id exigit; hâc enim precipuè in parte difficile est satyram non scribere. Quanquam totum hoc, ut ex zelô veritatis proficiscatur, ita et generale est, neminemque tangit in particulari; vix ullum certo nomino unquam, quod cara mihi fama cujusque in particulari sit. Hâc de causâ cùm maxima pars philosophorum Aristoteleorum institutum aliquod religiosum profiteatur, absit hoc à me, ut pietatem vel religionem convellere ausim. Aristotelismum abstraho duntaxat, solitarièque considero, intactis conditionibus et statuum et personarum. Hæc sanè mihi est mens, si quis secùs acceperit, is et ingenuæ confessioni et candori meo immeritam referet injuriam.*

Gassendi fit un grand nombre d'objections piquantes, et toutes très-fondées, aux aristotéliciens anciens, et à ceux de son temps. Ils n'ont pas en vue de découvrir la vérité, et de chercher sérieusement à rendre leurs disciples sages et vertueux, mais de tuer le temps en se livrant à des discussions inutiles. Leur philosophie ne consiste pas dans l'art de penser et d'agir raisonnablement : c'est seulement celui de disputer, et de soutenir des thèses, tant en chaire que dans les conversations privées. La vérité n'est pas ce qu'ils ont en vue dans ces discussions : ils ne veulent que pousser leurs adversaires à bout, pour en triompher; et ils regarderaient comme une honte de reconnaître la vérité, lorsqu'elle ne se trouve pas de leur côté. Les meilleurs ouvrages philosophiques, et les plus instructifs, tels que ceux de Platon, de Cicéron, de Sénèque, de Pline, de Plutarque, etc., sont bannis de leur école. Ils ne s'exercent même, parmi les écrits d'Aristote,

que sur ceux qui peuvent fournir matière à de vaines disputes, et ils ne lisent point les traités de morale et de politique, ou, au moins, s'en occupent fort peu. Ils négligent totalement les mathématiques, qui enseignent à penser avec justesse et conséquence. En philosophie, au lieu de s'attacher aux dogmes réellement essentiels, ils ne discutent que des problèmes inutiles et insolubles d'après la nature de leurs objets, comme les suivans : S'il y a une forme de la corporalité? Quelles qualités doit avoir la forme d'un cadavre? Si le principe de la vie animale peut être séparé en réalité ou seulement en idée du sujet? S'il est possible que la matière existe sans la forme, et la forme sans la matière? Si la matière peut revêtir dans le même temps plusieurs formes différentes? Si la même forme peut s'appliquer à diverses matières? S'il serait possible de mouvoir la grandeur indivisible, dans la supposition où elle serait séparée *per possibilia vel impossibilia* de la grandeur concrète? etc. En outre, ils introduisent dans la physique une foule de questions théologiques qui n'appartiennent point à la philosophie, parce que la plupart de ceux qui enseignent cette dernière science sont des théologiens. Ils traitent aussi, dans la métaphysique, des mystères de la Trinité et de l'Incarnation du Christ; dans la physique, de la présence du corps du Christ dans la Communion. Leur attachement servile à la marche des idées d'Aristote et aux expressions du texte de ses ouvrages, engendre la plus grande confusion dans la classification des matières philosophiques dont ils s'occupent. Aristote dit au commencement de sa métaphysique que l'homme tend naturellement à connaître la vérité. Les nouveaux aristotéliciens trouvent dans cette remarque une raison suffisante pour commencer leurs livres de métaphysique par les théories : *De appetitu in genere*, *De scientiâ in ge-*

nere. De cette manière, la dialectique, qui devrait offrir l'ensemble des règles à suivre pour bien raisonner, dégénère en un tissu de subtilités dégoûtantes, et de débats interminables. Gassendi raconte qu'il venait de paraître tout récemment deux gros *in folio*, consacrés à la seule logique, et qui n'en contenaient cependant que la moitié, de sorte que l'auteur devait encore faire imprimer deux autres volumes semblables pour compléter le système de la science. Aussi compare-t-il les nouveaux aristotéliciens aux chiens qui ne poursuivent jamais leur route en ligne droite, mais courent sans cesse à droite et à gauche, et reviennent plusieurs fois sur leurs pas. Il n'épargne point non plus leur terminologie ridicule, la barbarie du latin dont ils font usage, et la négligence qu'ils apportent dans leur style.

Dans une autre Exercitation, Gassendi parle de la soumission aveugle avec laquelle les péripatéticiens modernes portent le joug tyrannique de l'autorité d'Aristote. Le philosophe de Stagyre est pour eux un oracle infaillible, et ils aiment mieux s'égarer avec lui que juger sainement avec les autres. Un célèbre philosophe et théologien déclara même qu'il croirait faire un sacrifice agréable à Dieu, s'il pouvait verser son sang pour prouver que tout ce qui se trouve dans les ouvrages d'Aristote est pure vérité. Un préjugé aussi profondément enraciné dominant les esprits, il est naturel que celui qui s'écarte le moins du monde des opinions du philosophe grec passe pour un hérétique digne de tous les tourmens de l'enfer. Quand on leur reprochait d'être esclaves d'Aristote, et d'avoir abjuré la liberté de penser, les péripatéticiens avaient coutume de répondre qu'ils n'étaient rien moins qu'esclaves, et qu'il dépendait d'eux d'être réalistes ou nominalistes, thomistes ou scotistes. Gassendi compare cette prétendue

liberté avec celle d'un oiseau renfermé dans une cage qu'il peut parcourir librement en tous sens : il donne aussi le nom d'*Ergastula peripatetici carceris*, aux idées philosophiques de la secte. Il nie même que ses contemporains fussent libres d'opter entre le thomisme et le scotisme. Celui qui voulait entrer dans l'ordre des Dominicains était obligé d'être thomiste, parce que l'ordre avait adopté la philosophie de Saint-Thomas. Les Franciscains, au contraire, ne pouvaient pas se dispenser d'être scotistes. Gassendi rappelle ici l'exemple des philosophes de l'antiquité, qui tous, sans en excepter même Aristote, suivaient aveuglément leurs maîtres, ou se laissaient guider par l'autorité d'autres sages. Cet esclavage absolu de l'esprit est le moyen d'opposer une barrière insurmontable à l'accroissement de l'empire de la vérité, et de propager les erreurs et les préjugés jusqu'à la postérité la plus reculée.

Gassendi n'insiste pas uniquement sur la honte et les inconvéniens qui résultent de l'attachement servile à la doctrine d'Aristote ; mais il s'efforce encore de démontrer que rien dans la philosophie du sage de Stagyre n'autorise à le regarder ainsi comme un oracle. Parmi les raisonnemens où il s'engage à l'égard de ce point important, plusieurs ne sont pas très-fondés par eux-mêmes; mais ils paraissent exacts, dès qu'on les apprécie d'après les rapports littéraires de Gassendi, et d'après l'état où la philosophie et la théologie positive se trouvaient de son temps. D'autres reposent sur des faits absolument dénués de vérité historique, et qu'il allègue, pour appuyer son anti-aristotélisme, avec la même partialité dont Patrizzi s'était rendu autrefois coupable. Il est étonnant, dit-il, que les philosophes modernes, qui, pour la plupart, sont dans le même temps des théologiens chrétiens, honorent avec tant d'idolâtrie Aristote,

qui était païen, adorait les Dieux ordinaires du paganisme, sacrifiait même à ses concubines, et niait la Providence divine, l'immortalité de l'âme et l'éternité du monde. Toutes les circonstances de sa vie nous le représentent comme un homme d'un caractère pervers. Il témoigna la plus noire ingratitude envers Platon, son maître, trahit sa patrie, empoisonna Alexandre-le-Grand, son protecteur et son bienfaiteur, fut adonné à l'avarice et au libertinage, et termina ses jours par le suicide. Si on prétendait objecter que ces faits sont des accusations sans fondement, il serait facile de démontrer qu'ils reposent sur le témoignage d'écrivains distingués et dignes de foi. On ne peut pas disconvenir qu'Aristote n'ait possédé un génie extraordinaire et une érudition rare, et même qu'il n'ait été un des philosophes les plus illustres de l'antiquité; mais on n'en a pas moins tort de l'ériger en tyran absolu de la philosophie. Ceux qui prétendent l'élever au-dessus de tous les autres sages devraient au moins connaître aussi les doctrines de ces derniers, et être, par conséquent, familiarisés avec les systèmes de Thalès, de Pythagore, de Démocrite, de Platon, de Zénon, d'Epicure et de Pyrrhon; car, s'ils n'en ont aucune idée, comment peuvent-ils juger si celui d'Aristote mérite réellement la préférence? Veut-on s'en rapporter aux éloges que d'autres grands hommes, Thémistius, Averrhoës, Saint-Thomas et Scot, ont prodigués au sage de Stagyre : il reste encore à savoir si ces écrivains étaient en effet de grands hommes, et leurs apologies doivent paraître suspectes, parce qu'ils font preuve d'un enthousiasme aveugle pour Aristote. Les platoniciens et les épicuriens élevaient Platon et Epicure au rang d'Aristote, sinon même encore plus haut; mais nous ne devons pas en conclure que la meilleure philosophie soit le platonisme ou l'épicu-

réisme ou l'aristotélisme. La prédilection pour un certain système provient souvent de l'ignorance où on est des autres doctrines, de l'indolence, du défaut de critique, et du manque de caractère : elle n'est pas toujours la suite d'un jugement exact, et de vues bien saines. Lorsque les nouveaux aristotéliciens s'en réfèrent aux louanges données par des écrivains anciens, qui paraissent être des juges impartiaux, comme Cicéron, Pline, Quintilien et autres, on peut leur répondre que ces auteurs eux-mêmes ne doivent pas passer pour des oracles infaillibles, et qu'ils n'étaient pas non plus avares d'éloges envers les autres philosophes des beaux temps de la Grèce. Cicéron préfère toujours Platon à Aristote. Quintilien émet une opinion semblable, et il élève même Cicéron bien au-dessus des deux sages grecs. La haute estime que Philippe et Alexandre-le-Grand témoignèrent à Aristote, n'est pas une preuve à alléguer en faveur de ses talens philosophiques. Ces deux princes, grands comme capitaines et hommes d'état, n'ont pas voix délibérative quand il s'agit de prononcer sur le mérite d'un philosophe et de sa doctrine. A la vérité, le système d'Aristote est devenu dominant; mais ce fut par suite d'événemens accidentels, que Gassendi s'attache à développer, et non parce que cette philosophie était la seule capable d'éclairer le monde. D'ailleurs, aux plus célèbres écrivains du moyen âge dont l'autorité assure un empire exclusif à l'aristotélisme dans l'Eglise romaine, on peut opposer un grand nombre d'anciens Pères, très-célèbres, et considérés également par les catholiques, tels que Tertullien, Saint-Irénée, Lactance, Saint-Justin le Martyr, Saint-Jérôme, Saint-Ambroise, Saint-Augustin, Théodoret et Saint-Grégoire de Nazianze : de sorte qu'on ne conçoit pas pourquoi il faudrait attacher plus de prix au jugement des uns qu'au sentiment des autres.

Dans l'Exercitation suivante du premier livre, Gassendi s'étend sur l'authenticité douteuse et si difficile à constater de la plupart des ouvrages d'Aristote. Il emploie, en grande partie, les mêmes argumens que ceux dont ses prédécesseurs, Patrizzi entr'autres, avaient déjà fait usage. En supposant même que l'authenticité des écrits d'Aristote fût avérée, le plan, le style et la méthode de l'auteur rendent le contenu de ces livres obscur, diffus, équivoque et incertain. On parvient d'autant plus difficilement à découvrir le véritable sens, que le nombre des commentateurs est immense, et qu'on a disputé sans fin sur la signification réelle des principaux raisonnemens d'Aristote. Gassendi passe ensuite aux défauts et aux vides que présente le système grec, tant dans la physique, que dans la métaphysique et la morale. Ainsi, par exemple, de même qu'à Ramus, la dialectique ne lui offre pas une seule des définitions les plus nécessaires; la théorie des syllogismes est vague et obscure; la topique est surchargée de règles que personne ne saurait appliquer, parce qu'elles exigent une trop grande habileté de penser; on y chercherait vainement d'ailleurs une méthode qui fût réellement utile pour faciliter la pensée, et pour lui faire prendre une assiette plus solide. En physique, Aristote n'a non plus ni défini la science elle-même, ni donné un aperçu général et systématique des matières dont elle s'occupe. Mais on remarque de bien plus grands vices encore dans la manière dont les objets particuliers sont traités, et dans les principes de la nature admis par le philosophe grec. En métaphysique, Gassendi est également choqué de la confusion qui règne dans les livres consacrés à cette science. Pour démontrer combien la philosophie morale du sage de Stagyre est incomplète, il allègue l'aveu d'Aristote lui-même, qui as-

sure ne faire qu'effleurer cette science, parce qu'à son avis on ne saurait déterminer les objets qui s'y rapportent avec une précision véritablement philosophique. En outre, Gassendi blâme les divisions établies par Aristote, sa définition de la vertu, etc.

Après avoir relevé les vices et les imperfections de l'aristotélisme, Gassendi signale encore les superfluités, les sophismes et les contradictions que cette philosophie renferme. L'Exercitation consacrée à cette discussion renferment une critique instructive et pleine de sagacité, quoique Gassendi raisonne souvent lui-même avec trop de partialité[1], et qu'il fasse à Aristote des reproches dont on parvient sans peine à le justifier, surtout lorsqu'on a égard à la manière dont ses écrits nous ont été transmis. Cependant Gassendi parvint, par cette critique, au but qu'il se proposait d'atteindre, celui de démontrer que le péripatétisme n'est pas, à beaucoup près, ce qu'on le croyait être, un système philosophique parfait et qu'il serait impossible de perfectionner. Parmi les sophismes pratiques et pernicieux d'Aristote, il range entr'autres l'assertion suivante : « La vertu n'est pas le but final de la vie sociale ; « car, il paraît possible qu'un homme la possède, et « cependant dorme, ou ne fasse rien pendant le « cours de sa vie, ou même éprouve un grand « nombre de maux, et soit très-malheureux. Per« sonne ne dira que cet homme est heureux, à moins « de vouloir soutenir un paradoxe. » Quel mérite, dit Gassendi, peut avoir une philosophie qui rabaisse autant le prix de la vertu ? Il blâme aussi plusieurs contradictions dans la morale d'Aristote, et sa critique est quelquefois fondée.

Dans le second livre, Gassendi attaque la dialectique des nouveaux aristotéliciens. Il cherche d'abord à prouver qu'une dialectique scientifique n'est ni

nécessaire, ni utile, et qu'il suffit de l'intelligence naturelle dont les hommes sont doués pour arriver au but de la vie, soit ordinaire, soit littéraire. Ici on ne saurait méconnaître l'influence des écrits de Ramus sur sa manière de penser. La dialectique renferme les théories de la définition, de la division, du raisonnement et de la science. Mais on n'a pas besoin de la dialectique pour donner des définitions, et elle n'aide en rien à les rendre meilleures. Les dialecticiens, dit Gassendi, font comme celui qui promet un trésor à quelqu'un, et qui, au moment où on le somme de remplir ses engagemens, répond : « Cherche où ce trésor est caché, et tu le « trouveras. » De même, les dialecticiens enseignent que, pour définir un objet, il faut connaître le genre et la différence; mais ils n'apprennent pas comment on peut arriver à la connaissance de ce genre et de cette différence. Lorsqu'on les a découverts d'une manière quelconque, alors la définition se trouve d'elle-même. Qu'on interroge un homme d'affaire, un marchand ou un laboureur, sur les choses dont ils s'occupent, ils ne manqueront point de nous en donner d'excellentes explications, quoiqu'ils n'aient pas la moindre idée de la dialectique. Le sens commun et la saine raison dispensent de toute théorie factice à cet égard. Un architecte a-t-il besoin de la dialectique pour tracer le plan d'une maison où les chambres sont disposées de manière à correspondre parfaitement aux intentions du propriétaire ? Cette science est-elle nécessaire à l'horloger pour coordonner les rouages d'une montre comme ils doivent l'être ? La dialectique n'enseigne pas non plus à distinguer la vérité de l'erreur. De quelle utilité, par exemple, est-il de discuter la question de savoir si la monarchie mérite la préférence sur le gouvernement républicain ? *Exhibeatur oraculum ; ambigo*,

verumne an falsum ; adesto heu, o dialectica, arcanorum interpretatrix, ecquid habes, quò planum facias, verum esse potiùs, quàm falsum ? L'art syllogistique est complètement inutile. Il n'apprend pas même ce qui découle des propositions antécédentes. *Videlicet dialectici est, ex pallore lunæ colligere secuturam pluviam ; ex symptomate vulnerati cordis secuturam mortem ; ex fædóre rupte secuturum bellum ; ex bonis operibus secuturum paradisum ; atque ita de cœteris ?* Il n'enseigne non plus rien qui puisse servir à trouver des argumens pour raisonner. On voit sans peine que les raisons de Gassendi contre l'importance de la dialectique tendent à prouver que cette science ne fournit point matière au savoir ; mais il ne s'ensuit pas qu'elle ne serve point à diriger et à assurer l'emploi formel des facultés intellectuelles.

Plus loin, Gassendi borne son raisonnement aux vices de la dialectique d'Aristote, qu'il avait déjà critiqués d'une manière générale dans le premier livre de son ouvrage. Il blâme fort au long la théorie des catégories et des différentes espèces de propositions. Ensuite il prétend, et en se servant presque toujours des argumens du pyrrhonisme, qu'il n'y a ni démonstration ni science, dans le sens qu'Aristote attachait à ces deux mots.

On doit bien s'attendre que plusieurs défenseurs d'Aristote et des nouveaux aristotéliciens s'élevèrent contre les attaques de Gassendi. En effet, non-seulement il avait, ainsi que je l'ai fait remarquer, présenté quelques côtés faibles, dont on ne manqua pas de profiter à son désavantage, mais encore la plupart de ses argumens étaient évidemment faux, ou reposaient sur des passages mal interprétés, et ne prouvaient point ce dont ils devaient donner la démonstration. C'est pourquoi l'aristotélisme

conserva, comme auparavant, l'autorité dont il jouissait dans le monde savant, quoique l'ouvrage de Gassendi en eût détaché plusieurs philosophes instruits, et eût ainsi augmenté le nombre des anti-aristotéliciens. Cependant son crédit ne tarda pas à diminuer, surtout en Angleterre, en France et dans les Pays-Bas, par l'effet de plusieurs causes, dont les principales furent la propagation de la philosophie de Bâcon, de Descartes et de Hobbes, et l'apologie de l'épicuréisme que Gassendi lui-même entreprit bientôt. Les *Exercitationes paradoxicæ* firent peu de sensation en Allemagne. Les anti-ramistes s'y déclarèrent tous contre Gassendi, et son livre trouva trop d'ennemis pour qu'il lui fût possible d'expulser l'aristotélisme des écoles et des universités. D'ailleurs Gassendi n'avait au fond rien allégué contre la philosophie péripatéticienne qui n'eût déjà été beaucoup mieux et plus amplement discuté par d'autres avant lui. Le mérite proprement dit de l'ouvrage qu'il publia consistait dans une exposition nouvelle, et faite avec plus de goût, des raisonnemens anti-aristotéliciens connus depuis si long-temps. Comme les péripatéticiens orthodoxes du temps les croyaient déjà réfutés, ils ne s'effrayèrent pas beaucoup de les voir reparaître [1].

Les écrits de Gassendi sur l'épicuréisme causèrent une sensation infiniment plus vive, et eurent aussi une influence bien plus salutaire en philosophie, particulièrement chez les Français. Ils sont au nombre de trois : 1.° Une nouvelle traduction latine du dixième livre de Diogène de Laërce, sur la vie, le caractère et les opinions d'Epicure, accompagnée

[1] Jonsius dit que les *Exercitationes paradoxicæ* ne renferment que de pures cavillations. Le plus ardent défenseur d'Aristote contre Gassendi, en Allemagne, fut Henri Ascagne Engelcke, de Rostock.

d'un commentaire; 2.° un ouvrage particulier, en huit livres, *De vitâ et moribus Epicuri*; 3.° Le *Syntagma philosophiæ Epicuri*. Plusieurs raisons déterminèrent Gassendi à s'occuper d'une manière spéciale de l'histoire et de la philosophie d'Epicure, et à concevoir autant de prédilection pour le système de cet ancien sage. Aucune secte philosophique de l'antiquité, à l'exception de celle des péripatéticiens, ne s'était occupée de la physique avec plus d'ardeur que les atomistes, Leucippe, Démocrite et Epicure; et aucune, en cherchant à expliquer les phénomènes de la nature, ne s'était renfermée aussi scrupuleusement dans les bornes de la nature elle-même. Cette cause devait déjà suffire pour disposer, en faveur de l'épicuréisme, Gassendi, qui était plus physicien que métaphysicien, et qui trouvait la doctrine d'Epicure opposée au péripatétisme et à toutes les autres théories hyperphysiques. Mais la logique et la psycologie d'Epicure cadraient parfaitement avec l'idée qu'il s'était formée lui-même de la dialectique en général, et de celle d'Aristote en particulier. Le préjugé qu'il conçut donc pour la partie théorétique de l'épicuréisme lui en fit voir aussi la partie pratique sous un jour favorable. Elle semblait être la plus appropriée à la nature de l'homme, au lieu que la morale d'Aristote était imparfaite; celle de Platon, surtout comme on la faisait connaître à cette époque, ne présentait qu'un mysticisme pratique; celle des stoïciens enseignait un rigorisme à la hauteur duquel aucun mortel ne pouvait atteindre; enfin les doutes éternels des académiciens et des pyrrhoniens ébranlaient la morale, de même que le dogmatisme théorétique tout entier, et la rendaient incertaine. D'un autre côté, dès que Gassendi eut étudié l'histoire et la philosophie d'Epicure dans les véritables sources, il découvrit bientôt que le caractère et les dogmes de ce philosophe

étaient entièrement méconnus et mal jugés, qu'on n'avait particulièrement pas encore assez apprécié son naturalisme, et que son système méritait au moins d'être approfondi. Ainsi, comme il s'était efforcé de détruire le préjugé de ses contemporains en faveur d'Aristote et du péripatétisme, il se crut obligé, pour les intérêts de la science, de rectifier l'opinion désavantageuse qu'ils avaient conçue d'un sage de l'antiquité si injustement calomnié. Telles furent vraisemblablement les raisons qui l'engagèrent à écrire son commentaire sur le dixième livre de Diogène de Laërce, ainsi que son ouvrage sur la vie et le caractère d'Epicure. La connaissance parfaite que ces différens travaux lui procurèrent de l'épicuréisme, le conduisirent sans doute, par la suite, à l'idée de s'en servir pour poser les bases d'un nouveau système philosophique, où les erreurs d'Epicure se trouvassent rectifiées par les découvertes que les modernes avaient faites en physique, et où on ne rencontrât plus les contradictions que la doctrine du sage grec présentait avec la théologie positive.

On avait alors une idée trop généralement défavorable d'Epicure et de son système pour que Gassendi pût se déterminer à publier un ouvrage destiné, non pas à en faire l'apologie, mais seulement à leur prodiguer quelques éloges. Cependant les sollicitations de son ami, François Luillier, lui inspirèrent le courage nécessaire pour se hasarder à mettre ce ce livre au jour. Il avait communiqué sa biographie d'Epicure à cet ami, qui, après en avoir pris lecture, fut extrêmement étonné d'avoir pu méconnaître autant le philosophe grec, et de le trouver justifié d'une manière aussi convaincante. Luillier informa plusieurs savans de Paris de l'existence du traité de Gassendi, et tous, excités par les attraits d'une pareille nouveauté, Ménage entr'autres, se réuni-

rent pour engager l'auteur à le mettre au jour. On vit donc paraître d'abord l'ouvrage *De vitâ et moribus Epicuri*, et bientôt après le commentaire sur le dixième livre de Diogène de Laërce. Gassendi dédia le premier à Luillier, et fit connaître, dans l'épître dédicatoire, le point de vue sous lequel on devait le considérer. Convaincu qu'Epicure avait été mal à propos calomnié chez les anciens et les modernes, il résolut d'écrire sa vie et de retracer son caractère avec fidélité et vérité, afin de démontrer combien les calomnies étaient peu fondées, et de remplir ainsi un devoir prescrit par l'humanité. Tous les reproches faits à Epicure sont incompatibles avec le caractère que l'histoire lui donne, et même on parvient facilement à justifier sa philosophie, tant théorétique que pratique, à l'exception de quelques erreurs, telles que celles dont le système d'Aristote n'est lui-même pas exempt. Gassendi convient que plusieurs dogmes d'Epicure, particulièrement ceux qui ont rapport à la Providence divine et à l'immortalité de l'âme, contrastent avec la croyance de l'Eglise; mais il faut rectifier ces erreurs, et on ne doit pas, parce qu'elles existent, condamner Epicure et sa philosophie, tandis qu'on tolère, et même qu'on recommande la doctrine d'Aristote, quoiqu'elle en contienne d'analogues. Au reste, ajoute-t-il, s'il a écrit la vie du philosophe grec, et s'il se propose d'en faire plus amplement connaître le système, on ne doit pas en conclure qu'il adopte l'épicuréisme; car, en matière de philosophie, il n'obéit qu'à sa propre conviction raisonnée, et en matière de religion, il se conforme sans restriction aux préceptes de l'Eglise catholique, apostolique et romaine.

Dans la biographie d'Epicure, Gassendi fait connaître les circonstances de la vie de ce philosophe, son caractère moral, ses amis, les écrits qu'on lui

attribuait avec raison ou à tort dans l'antiquité, ses disciples immédiats, les sectateurs que son école compta plus tard, enfin les causes de la haine que les stoïciens, les académiciens, Cicéron, Plutarque, Galien, et plusieurs Pères de l'Eglise lui portaient. L'ensemble de l'ouvrage démontre, d'un côté, la source de la diffamation dans laquelle Epicure tomba comme homme et comme philosophe aux yeux de la postérité, de l'autre, le peu de fondement de la mauvaise opinion qu'on avait conçue de lui, au moins pour ce qui concerne son caractère personnel.

Comme Gassendi n'avait fait qu'effleurer le système d'Epicure dans sa vie de ce philosophe, il le développa amplement, et d'une manière particulière, dans son *Syngtama philosophiæ Epicuri*. Là, il rassembla, sous une forme systématique, toutes les notices au sujet de l'épicuréisme éparses dans les ouvrages des anciens, rangea dans cette doctrine non-seulement les opinions d'Epicure lui-même, mais encore tout ce que ses sectateurs, Métrodore, Hermachus, Colotès et Lucrèce, avaient enseigné d'après l'esprit de sa philosophie : adoptant ainsi le témoignage de Sénèque, qui assure que les idées des disciples d'Epicure ne différaient point de celles de leur maître. Quand l'épicuréisme semble contrarier ou choquer même réellement l'orthodoxie philosophique et théologique, Gassendi renvoie au traité de sa propre philosophie, dans lequel il combat les erreurs du sage de la Grèce. Brucker se trompe en disant qu'il les réfuta dans le *Syntagma* même. C'est donc à tort qu'on fit à Gassendi le reproche, si souvent répété depuis, d'avoir cherché à introduire sans restriction la doctrine d'Epicure et l'athéisme qui en est le résultat.

J'arrive maintenant au principal ouvrage de Gassendi, à celui dans lequel il a développé son sys-

tème philosophique basé sur celui d'Epicure, c'est-à-dire au *Syntagma philosophicum*. Ce livre est divisé en trois parties, consacrées : la première à la logique, la seconde à la physique, et la troisième à l'éthique. L'introduction traite de la philosophie en général, de son but et de son origine, des talens qu'elle exige, du caractère qu'un philosophe doit avoir, des plus célèbres sectes de l'ancienne Grèce, et de la division de la science.

Gassendi définit la philosophie, l'amour, l'étude et la pratique de la sagesse. Mais la sagesse n'est autre chose que la disposition morale à porter un jugement sain sur les choses, et à bien agir dans le commerce de la vie. L'homme devient capable de bien juger, lorsqu'il s'habitue à chercher la vérité, et à la reconnaître quand il la rencontre. Il contracte l'habitude de bien agir, quand il aspire au bien, et ne lui préfère rien. On peut donc dire aussi que la philosophie est la tendance à la vérité et à la vertu; car plus nous nous rapprochons de la première ou de la seconde, mieux nous jugeons à l'égard des choses, et mieux nous agissons dans le cours de la vie. Il en résulte que la philosophie se divise en physique et en éthique, auxquelles la logique sert d'introduction.

Il paraît que, depuis la publication de son livre contre les aristotéliciens, Gassendi avait changé d'avis au sujet de l'importance de la dialectique. En effet, dans son propre système philosophique, il la met au nombre des branches principales de la philosophie, lui consacre de grands détails, et s'écarte beaucoup de l'épicuréisme à son égard. Il débute par une histoire de la logique, jusqu'alors unique en son genre, et encore très-instructive, même aujourd'hui. Là il développe les services que cette science a reçus de Zénon, chef de la secte éléatique,

d'Euclide de Mégare, de Platon, d'Aristote, des stoïciens, d'Epicure, de Lulle, de Ramus, de Bâcon de Vérulam et de Descartes. Cependant il cherche à tort la logique de ce dernier dans ses *Meditationes de primâ philosophiâ*, dont il donne un extrait, et dont cette science ne forme en aucune manière l'objet; ce qui s'aperçoit d'autant plus évidemment que Gassendi borne le domaine de la logique à la détermination des simples lois formelles de la pensée, et qu'il la distingue en abstraite (*abjuncta à rebus*), et appliquée (*conjuncta cum rebus*).

Gassendi soutient, contre les sceptiques, qu'il existe, pour reconnaître, la vérité un caractère fixe et certain, à l'égard duquel il essaye de prendre un parti intermédiaire entr'eux et les dogmatistes. La science des dogmatistes n'est pas toujours de nature à reposer sur un caractère certain de la vérité, et l'ignorance des sceptiques n'est pas non plus constamment de nature à supposer l'absence totale d'un caractère semblable. La prétention des dogmatistes est réfutée par l'incertitude de la physique, et l'assertion des sceptiques par l'impossibilité de douter qu'il n'existe au moins quelque chose en général; car, s'il n'y avait réellement rien, l'homme ne s'aviserait jamais de nier qu'il existe quelque chose, et il argumenterait encore bien moins de cette manière, s'il ne jouissait pas lui-même de l'existence. Gassendi décide donc qu'on peut distinguer en nous deux moyens de parvenir à la connaissance de la vérité : l'un à l'aide duquel nous percevons le signe de l'objet, c'est-à-dire les sens; l'autre qui nous sert à concevoir l'objet caché lui-même, c'est-à-dire l'intelligence. Or les sens nous trompent quelquefois, et la perception du signe est, par conséquent, incertaine; mais l'intelligence, élevée au-dessus des sens, en rectifie les perceptions, qu'elle n'admet comme valables qu'après les avoir

rectifiées réellement. Gassendi cite plusieurs exemples pour prouver qu'un objet caché ou une vérité également cachée peuvent être connus par un signe. Supposons qu'on demande si la peau ne forme qu'une membrane continue et sans interruption, ou si elle est percée d'un nombre incalculable de canaux et de pertuis : au premier aperçu on la croira continue, parce que l'œil n'y discerne pas la moindre ouverture ; mais, quoique l'œil n'y aperçoive pas de pores, il voit cependant une humeur qui suinte à travers son épaisseur, et, de ce signe recueilli par les sens, l'intelligence conclut que la peau ressemble à un crible, puisque l'humeur est aussi un corps, que deux corps ne sauraient exister simultanément dans le même lieu, et que la membrane cutanée doit de toute nécessité être garnie de pores à l'endroit où cette humeur s'écoule. La physique et toutes les autres sciences reposent sur la connaissance de ce qui est vrai dans les choses elles-mêmes. La logique marche avant elles toutes, parce qu'elle trace une image de la vérité en général, et qu'elle indique aussi les règles générales de cette connaissance : règles auxquelles il suffit de se conformer pour ne pas perdre les traces de la vérité, ou qui, lorsque nous nous en sommes écartés, nous font découvrir notre erreur, et nous remettent dans le droit chemin.

La logique est la science de bien penser. Pour bien penser, il faut bien concevoir, bien juger, bien conclure, et bien coordonner. (*benè imaginari*, *benè proponere*, *benè colligere*, *benè ordinare*). Aussi la logique de Gassendi se divise-t-elle en quatre sections ; *De simplici rerum imaginatione ; De propositione ; De syllogismo ; De methodo.* Les trois dernières sont en grande partie tirées de la logique d'Aristote, malgré l'animosité avec laquelle Gassendi avait combattu la dialectique aristotélique dans sa

jeunesse : seulement les règles sont exposées d'une manière plus systématique, exprimées avec brièveté, développées avec clarté, et appuyées d'exemples bien choisis, qui démontrent l'application qu'on doit en faire. Dans la première section, Gassendi se laisse davantage guider par Epicure; cependant la théorie de la conception en général peut être considérée comme lui appartenant en propre. Je vais faire connaître ce qu'elle renferme de plus remarquable.

L'acte de l'âme qui représente l'image d'un objet à l'esprit, s'appelle imagination : dénomination sous laquelle on doit par conséquent comprendre, non pas ce qu'on entend communément par le mot imagination, mais ce que les modernes désignent sous le nom d'appréhension, c'est-à-dire, la faculté au moyen de laquelle on acquiert la conscience d'un objet, sans déterminer toutefois dans le même temps ce que cet objet est ou n'est pas. 1.° L'image de l'objet se nomme idée. Suivant que la simple imagination est claire ou confuse, l'idée est également ou claire ou confuse. 2.° Toutes les idées proviennent des sens. L'aveugle-né n'a aucune idée des couleurs, et le sourd de naissance n'en a non plus aucune des sons. Gassendi admet expressément l'axiome : *Nihil in intellectu est, quod priùs non fuerit in sensu.* 3.° Toute idée est le produit immédiat d'une impression immédiate sur les sens, ou résulte d'impressions semblables par composition, augmentation, diminution, comparaison, translation et application. 4.° Toute idée, suite d'une impression immédiate sur les sens, est individuelle. L'intelligence produit les idées générales avec les individuelles. Les idées plus générales naissent de la même manière de celles qui sont moins générales. 5.° Il est très-utile de composer une table des idées, indiquant comment elles s'élèvent du particulier au général, ou

descendent du général à l'individuel. Gassendi trace la suivante, tirée en grande partie de Porphyre :

CHOSE

absolue | *relative.*

SUBSTANCE.

matérielle | *immatérielle.*

CORPS

qui se nourrit | *qui ne se nourrit pas.*

SUBSTANCE VIVANTE

sensible | *insensible.*

ANIMAL

raisonnable | *irraisonnable.*

HOMME.

6°. L'idée individuelle est d'autant plus parfaite, qu'elle représente un plus grand nombre des parties et des qualités de l'objet. L'idée générale est d'autant plus parfaite, qu'elle représente d'une manière plus claire et plus complète ce qui appartient en commun à plusieurs idées individuelles. 7.° L'idée est ou, acquise par l'autopsie, ou communiquée par les autres. Elle est plus parfaite dans le premier cas que dans le second. Cependant il faut prendre garde, lorsque nous observons par nous-mêmes, de ne pas nous laisser induire en erreur par les sens, le tempérament, les affections, les habitudes et les préjugés. Quant aux idées inculquées par les autres, il ne faut ni s'en laisser imposer par des noms équivoques et des expressions figurées, ni encore moins s'en rapporter aveuglement à l'autorité d'autrui. Gassendi recommande, à l'égard de ces dernières, l'excellent adage d'Epicharme : *Nervos et artus esse sapientiæ, nihil temerè credere.* 8.° La définition de l'objet, sa division, et ses relations avec les autres objets, sont en rapport avec l'idée qu'on s'en forme.

La science d'un homme est d'autant plus parfaite, que cet homme a davantage d'idées, et qu'elles sont elles-mêmes plus parfaites chez lui. Cette esquisse de la théorie de la conception, exposée par Gassendi, prouve entr'autres qu'il s'occupa de cet objet important d'après un plan analogue à celui dont Locke fit choix par la suite.

La physique de Gassendi n'est pas uniquement bornée à la science empirique de la nature, mais elle embrasse aussi la métaphysique. Le philosophe y range même la théologie, qu'Aristote en avait séparée. Il s'y décida, parce que cette science s'appelle théologie naturelle, et que la physique est un ensemble de spéculations sur la nature entière. Observant la même marche que dans sa logique, Gassendi donne un tableau historique des opinions émises par ses prédécesseurs, et particulièrement par les Grecs, au sujet des différentes parties dont la physique se compose; de manière que son ouvrage est en même temps une histoire critique des dogmes relatifs à cette branche des connaissances humaines, point de vue sous lequel les historiens modernes de la philosophie n'en ont pas autant profité qu'ils auraient pu et dû le faire. J'ai déjà dit que le dogmatisme propre de Gassendi ne diffère pas essentiellement de l'épicuréisme, dont il n'est même qu'un développement. La partie la plus instructive du livre est, sans contredit, le parallèle entre la doctrine d'Epicure et celle des autres philosophes partisans du naturalisme, entr'autres de Platon et d'Aristote. La comparaison est presque toujours à l'avantage du premier; car Gassendi le défend avec beaucoup d'art et de sagacité contre les objections tirées des écrits des deux autres philosophes, et on doit convenir qu'en effet il le justifie fort souvent. Ses opinions relativement à la théorie du ciel, à la météo-

rologie, et aux trois règnes, végétal, animal et minéral, se distinguent par un caractère particulier d'originalité. Elles sont le résultat d'une étude approfondie de l'astronomie et de la physique, dans l'état où elles se trouvaient à cette époque, et les erreurs ou imperfections qu'elles présentent tiennent à celles des contemporains de Gassendi.

En métaphysique, Gassendi s'écarte de l'épicuréisme pour ce qui concerne le principe primordial de toutes choses, la Providence divine, l'âme et son immortalité. Il était obligé de s'en éloigner sous ces différens rapports pour ne pas donner un caractère d'athéïsme à sa philosophie, et ne point s'attirer, comme Epicure l'avait fait, le mépris et les persécutions des philosophes ou théologiens du temps où il vivait et de la postérité. Cette prudence n'empêcha cependant pas qu'on ne le soupçonnât de vouloir favoriser l'athéisme, parce qu'on était dans l'usage de vouer à l'exécration tous les dogmes d'Epicure, comme autant d'opinions d'un homme blasphémateur, sans respect pour la religion, et livré à tous les désordres de la volupté la plus crapuleuse. Gassendi prouve l'existence de Dieu par la nécessité d'admettre une cause première absolue qui renferme la raison suffisante de tout ce qui existe ou survient, de même que par l'harmonie qu'on observe dans le monde, et de laquelle on doit conclure que cette cause première est un principe doué de raison, et une intelligence. Il en appelle aussi à la révélation, qui confirme la connaissance rationnelle que nous avons de la Divinité. Ensuite il parcourt les différentes opinions émises au sujet de la forme sous laquelle nous devons nous représenter Dieu, et nie enfin qu'il soit possible de se former une idée de l'Etre-Suprême, puisque c'est une substance incorporelle. Ceux qui refusent de croire à l'existence d'une substance incorporelle, parce que

nous ne pouvons rien concevoir qui ne soit sensible et matériel, se trompent en ce qu'ils n'admettent pas la possibilité d'une connaissance non acquise par les sens, c'est-à-dire la faculté d'arriver, par des conclusions, à savoir qu'il peut exister quelque chose dont il ne nous soit pas donné d'avoir l'intuition immédiate. Ainsi le soleil, tel que nous le voyons, ne paraît pas avoir plus d'un pied de diamètre, et cependant le raisonnement nous conduit à conclure qu'il a une grosseur bien plus considérable, mais que nous ne sommes nullement en état d'apprécier par nos sens. Cet exemple prouve que, si nous n'avons pas *l'idée intuitive* de la Divinité, nous pouvons cependant la concevoir comme une substance immatérielle, quoiqu'il ne nous soit point donné de convertir jamais cette idée en intuition. Gassendi approuve donc ceux qui, ne trouvant pas l'idée de la substance applicable à l'Etre-Suprême, disent que Dieu est un être transsubstantiel. Si on demande comment on parvient à savoir que la Divinité est une chose transsubstantielle : on répond que c'est en séparant de l'idée de Dieu tout ce qui en contredit la perfection infinie, par conséquent, la complication, la limitation, ainsi que les autres qualités des corps; car il serait trop fort de prétendre soumettre tellement la Divinité aux conditions de la conception humaine, qu'il lui fût absolument impossible d'être autrement qu'elle ne devrait être pour se trouver conforme à ces mêmes conditions. Les épicuriens objectent que, quand on transforme Dieu en une substance incorporelle, on le prive du sentiment, de la sagesse, de la béatitude et de l'activité, puisque ce qui n'est point corps ne peut non plus ni sentir, ni goûter du plaisir, ni en général rien faire; mais on renverse leur argument en disant que la substance incorporelle peut avoir une conscience plus parfaite

que tout ce qui tombe sous les sens, une sagesse pour laquelle il n'y ait rien d'occulte, une béatitude dont rien ne saurait surpasser la pureté, enfin une activité toute puissante et infiniment supérieure à tout ce que nous connaissons. L'épicurien Velléius, dont Cicéron parle, et Epicure lui-même, ne pourraient répondre autrement, si on leur représentait qu'ils privent leurs Dieux du sentiment, de la sagesse et de la volupté en ne leur accordant pas un corps, mais seulement un quasi-corps, parce qu'un quasi-corps ne saurait avoir qu'une quasi-sensation, une quasi-sagesse, et une quasi-volupté. Tous deux devraient convenir que ces trois dernières qualités, quoique concevables par la pensée, ne sont toutefois rien moins qu'une sensation, une sagesse et une volupté réelles. En alléguant ce raisonnement, Gassendi ne réfléchissait pas qu'il entrait en contradiction avec son propre axiome : *Nihil est in intellectu, quod non fuerit priùs in sensu*, puisqu'il accordait la possibilité d'acquérir une connaissance absolument transcendentale de Dieu. Il ne pensait pas non plus qu'en privant la nature de Dieu de toute espèce quelconque de caractère sensible, il la réduisait au néant, comme objet concevable par la pensée. A la vérité, il ne lui restait pas d'autre parti à prendre pour éviter l'athéisme auquel la doctrine d'Epicure le conduisait infailliblement, et pour établir le déisme sur des bases spéculatives. Cependant il ajoutait encore qu'il est impossible de connaître la nature et les qualités de Dieu en elles-mêmes, qu'on peut conclure les perfections divines d'après une certaine analogie des perfections dévolues aux êtres finis, mais que la Divinité est tellement supérieure à ces êtres qu'aucune raison humaine ne saurait arriver jusqu'à elle et en atteindre la hauteur.

Gassendi réfute ensuite l'assertion épicurienne de

la création fortuite du monde par le mouvement et la réunion des atomes. Il oppose à ce dogme l'harmonie de l'univers dans son ensemble et dans ses détails, régularité dont il est totalement impossible qu'un hasard aveugle soit la source. Il répond d'une manière très-ingénieuse à l'objection que les épicuriens opposaient à la création du monde dans le temps par une intelligence divine, et qu'ils exprimaient par la question suivante : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé le monde avant l'époque où il le produisit réellement? Si on voulait, dit Gassendi, admettre que la création s'est effectuée antérieurement à l'époque où elle eut réellement lieu, le rapport qui existe entr'elle et l'éternité serait cause qu'on pourrait renouveler sans cesse la même question. Il faut donc croire que Dieu a créé l'univers dans l'instant de l'éternité où il lui plut de le faire; et s'il ne le créa ni avant ni après cette époque, on doit penser qu'il en existait dans sa sagesse infinie une raison, qui toujours, il est vrai, demeurera couverte d'un mystère impénétrable pour nous. D'ailleurs, une semblable demande ne peut même pas s'appliquer à la Divinité; car on ne saurait concevoir que l'être absolument puissant ait jamais rencontré d'obstacles à la création, que l'être le plus libre ait été déterminé par la moindre nécessité, que l'être le plus sage ait agi d'après une résolution accidentelle, enfin que l'être le meilleur soit susceptible de jalousie. Gassendi place le but final de la création en Dieu même. La Divinité produisit le monde pour elle-même; car il n'y a pas une seule autre chose qui puisse être le but final de la création, et l'homme, pour lequel le restant du monde a peut-être été créé, n'existe cependant lui-même que pour Dieu. Dieu créa le monde uniquement pour se donner à lui-même une preuve de sa majesté et de sa bonté,

quoique cette preuve ne lui fût toutefois pas nécessaire. Au reste, l'existence de l'univers n'augmente pas plus sa perfection et sa béatitude, qu'une goutte de liquide n'accroît la masse des eaux de la mer. Les athées proposaient encore la question suivante : Le monde a-t-il été créé pour les sages ou pour les fous? Pour tous deux, répond Gassendi; mais plus particulièrement pour les sages. Les fous peuvent aussi devenir sages, et leur folie sert de contraste à la sagesse des autres. Le même terrain produit du froment et de l'ivraie; on trouve dans un jardin des fruits utiles et de mauvaises herbes; un état se compose de nobles et de roturiers. Le mal fournissait aux épicuriens un argument contre la création du monde par un être divin infiniment sage et puissant; Gassendi l'excuse en disant qu'il n'est pas aussi grand qu'on se le figure, et cherchant à prouver qu'il dérive de la volonté libre de l'homme, en sorte qu'on ne peut pas le reprocher à la Divinité.

Gassendi entre dans de très-grands détails pour démontrer l'existence d'une Providence divine, non seulement générale, mais encore spéciale, et pour faire disparaître tous les doutes que les athées élèvent contr'elle. Le premier argument d'Epicure était que la Providence ne se concilie pas avec la béatitude des Dieux ou de Dieu, parce que nécessairement elle la troublerait et l'interromprait. L'autre était que tout se passe dans le monde comme s'il n'y avait pas de Providence qui y veillât. Bien des événemens surviennent par hasard, et contre les règles ordinaires de la nature; et ceux qui arrivent conformément à ces lois peuvent se rapporter à des principes qu'on conçoit facilement sans avoir besoin de recourir à une Providence divine. Gassendi répond à cet argument : 1.° Admettant une fois l'existence de Dieu, il faut lui accorder une perfection infinie. Epicure lui-

même convenait que, s'il y a des Dieux, on ne peut les concevoir que pourvus de toutes sortes de perfections. Or, la Providence est une perfection : donc, Dieu doit en être doué. 2.° Un être dont la béatitude ne serait pas interrompue par la Providence, mais se concilierait au contraire avec elle, réunirait incontestablement plus de perfections qu'un autre être chez lequel le contraire aurait lieu. Par conséquent, la Providence, en harmonie avec la béatitude, se range au nombre des perfections de Dieu, bien plutôt qu'elle ne peut y porter atteinte. 3.° On ne saurait concevoir Dieu que comme l'être le plus sage, le plus puissant et le meilleur; mais un être sage doit connaître et savoir tout ce qui est et se passe dans le monde : il doit aussi connaître la manière de conserver et de régir les choses de l'univers. La connaissance de Dieu est donc également pratique, ou, en d'autres termes, elle se manifeste par une application réelle. S'il en était autrement, on pourrait concevoir une intelligence encore plus parfaite que la Divinité, c'est-à-dire réunissant en elle la connaissance théorétique, et l'emploi pratique du savoir. D'ailleurs, comme un être raisonnable donne la principale preuve de sa sagesse dans les actions qu'il entreprend, comment serait-il possible de croire à la sagesse de Dieu, s'il était absolument oisif et inactif? La toute-puissance de Dieu entraîne nécessairement aussi la Providence; car la Divinité ne peut point être toute-puissante, si elle n'a pas produit toutes les choses, et développé toutes les forces de ces choses, d'après le plan qu'elle avait conçu. Rien ne saurait exister ni agir indépendamment de sa volonté. Si Dieu était oisif, un être actif le surpasserait en perfection, et on pourrait le soupçonner de faiblesse et d'impuissance. Enfin il serait impossible que Dieu fût le meilleur des êtres, si toutes les choses du monde ne participaient

pas à sa bonté, autant que leur nature le leur permet. Or, comment pourraient-elles y prendre part sans la Providence? Un ouvrier conserve volontiers son ouvrage, et il en surveille la durée de tout son pouvoir : comment donc supposer que Dieu négligeât absolument le monde qui est son œuvre? Personne ne sait mieux que le Créateur ce dont sa créature a besoin, et personne ne peut non plus mieux que lui satisfaire ces besoins; mais il n'est pas possible que le monde ait été créé assez parfait pour que le secours de Dieu lui fût désormais inutile. Le monde doit son existence à la Divinité : il ne peut pas plus se conserver lui-même, que la lumière exister sans le soleil qui la produit. Sans la surveillance continuelle que Dieu exerce, l'univers rentrerait dans le néant, comme la lumière disparaîtrait si le soleil venait à s'éteindre. 4.° Quand on réfléchit à la nature du monde, on trouve impossible qu'une masse composée de parties constituantes aussi disparates et aussi hétérogènes soit privée de conservateur et de régisseur. Que seraient un vaisseau sans pilote, une voiture sans cocher, un chœur sans chanteurs, une armée sans général, un empire sans monarque, et par conséquent aussi un monde sans Providence divine? Nous voyons qu'aussitôt après que l'âme a quitté le corps, celui-ci se putréfie, et se résout en ses parties constituantes ; le monde ne se trouverait-il pas dans le même cas, s'il était privé d'un Dieu chargé de le conserver et de le régir? Qui peut aussi contempler la régularité et l'harmonie des mouvemens des corps célestes, de la succession des saisons, et de l'organisation de toutes les choses de la nature, sans reconnaître immédiatement la main de la sagesse suprême, qui agit par-tout et sur tout? 5.° C'est employer un bien misérable argument que de prétendre que la Providence est indigne de la majesté divine, parce

qu'elle doit s'étendre à une infinité de choses insignifiantes ou méprisables. On pourrait, avec tout autant de droit, reprocher au soleil d'éclairer les cloaques, d'engendrer les vers et la vermine, etc. Ce qui nous paraît peu important et méprisable ne l'est point aux yeux de l'auteur de la nature elle-même, et par rapport à l'ensemble de la création. 6.° A la vérité, bien des choses surviennent dans le monde, qui paraissent être l'effet d'un pur hasard; mais elles ne font non plus que paraître dériver de cette source, et toujours elles sont déterminées par une cause sage. Si nous n'apercevons pas le principe raisonnable des phénomènes, nous devons bien nous garder d'en conclure que ce principe n'existe point. En politique, les hommes attribuent au hasard nombre d'évènemens, que les cabinets des souverains calculaient et préparaient déjà depuis long-temps. 7.° Le cours de la nature suit mécaniquement la direction qui lui a été imprimée par le choc de la première cause motrice; mais ce choc lui-même ne fut pas accidentel : il fut, au contraire, le résultat d'une sage délibération de la Divinité. Une montre se meut aussi mécaniquement, mais l'horloger a été la cause de son mouvement. Si de la présence d'une montre nous devons conclure l'existence d'un horloger, qui nous empêche d'appliquer la même conclusion à l'univers, lequel ne peut pas plus que cette montre devoir la régularité de son mouvement intrinsèque à un mécanisme aveugle et enfant du hasard? 8.° Rapporter tous les phénomènes de la nature à des causes naturelles aurait incontestablement l'avantage de guérir les hommes de certains préjugés; mais on n'a pas pour cela besoin de révoquer en doute l'existence d'un Etre-Suprême et intelligent qui soit la cause de tout ce qui existe, qui conserve le monde tout entier, et qui le régisse. Au reste, on ne porte pas la plus légère atteinte au cours

de la nature, en supposant la Providence divine.

Les argumens de Gassendi, que j'ai rapportés jusqu'ici, ne tendent qu'à prouver l'existence d'une Providence divine générale. Le philosophe soutient aussi qu'il y a une Providence spéciale qui s'étend en particulier au genre humain, et qui était révoquée en doute par les athées épicuriens. Les Dieux, disaient ces derniers, qui sont les êtres les plus heureux, qui se suffisent parfaitement à eux-mêmes, et qui ne connaissent en aucune manière les tourmens des passions, ne prennent pas la moindre part aux affaires des hommes : ils n'ont pas besoin des hommes, ne sont touchés ni de leurs vertus ni de leurs vices, ne leur témoignent ni grâce ni colère, ne s'inquiètent pas d'eux, et ne leur prêtent point assistance. Il existe dans le monde un si grand nombre de choses, par exemple, de plantes et d'animaux, nuisibles à l'homme, et il survient un si grand nombre de phénomènes destructeurs, comme orages, ouragans, tremblemens de terre, inondations, épidémies, qui n'épargnent pas non plus l'humanité, qu'il est impossible de concilier toutes ces circonstances avec l'existence d'une Providence divine veillant spécialement sur le genre humain. Souvent un malfaiteur est bien portant, riche, honoré et puissant, pendant que la peine, les maladies, la pauvreté et le mépris assiégent l'homme vertueux. La mort moissonne les hommes, sans égard à l'âge et au mérite : les individus les plus recommandables par leur esprit et la noblesse de leurs sentimens périssent souvent à la fleur de l'âge, et succombent, par exemple, dans les combats. Ou Dieu veut empêcher le mal et ne le peut point, ou il le peut et ne le veut pas, ou il ne le veut ni ne le peut; ou enfin il le veut et le peut. Dans le premier cas, sa puissance a des bornes, et il n'est pas Dieu; dans le second, il est méchant et envieux, qualités

incompatibles avec l'idée d'un Dieu; dans le troisième, il est à-la-fois impuissant, méchant et envieux, et par conséquent aussi n'est pas Dieu; dans le dernier enfin, d'où vient donc le mal, et pourquoi Dieu ne l'empêche-t-il pas?

Gassendi raisonne, au contraire, de la manière suivante : La Providence générale de Dieu vient d'être suffisamment prouvée. Mais la Providence doit d'autant plus s'étendre au genre humain, que, de toutes les créatures, l'homme est la seule qui ait la connaissance de Dieu. En effet, cette connaissance établit, pour ainsi dire, une liaison plus intime entre lui et la Divinité, de la prévoyance de laquelle elle le rend digne. Comme d'ailleurs l'homme seul peut contempler la nature, reconnaître et adorer en elle le Créateur, on doit conclure avec assurance que la nature a été créée immédiatement pour lui, et qu'en conséquence il est aussi l'objet principal de la Providence divine. Au reste, nous en trouvons la preuve dans la structure de son corps, dans les dispositions de son esprit qui l'élèvent si fort au-dessus de tous les autres animaux, et dans la circonstance que, malgré sa faiblesse apparente, il est cependant né pour régner sur la nature entière. Il nourrit même dans son sein une idée confuse de la Providence divine, idée qui ne se manifeste souvent pas au moment du bonheur, et que sa frivolité empêche fréquemment de fructifier, mais qui, dès que l'adversité vient à le frapper, le porte à implorer la bonté d'un être supérieur.

A l'argument épicurien que les Dieux étant des êtres sans passions, ils ne peuvent pas s'inquiéter de ce qui concerne les hommes, Gassendi répond que si on doit accorder une béatitude infinie à la Divinité, cette raison s'oppose à ce qu'on la croye absolument exempte de passions, que les épicuriens

eux-mêmes sont obligés d'en convenir, que leurs Dieux doivent avoir des quasi-affections qui les portent à s'intéresser aux hommes, et qu'on ne peut pas se former de ces affections une idée plus digne de la Divinité, qu'en disant que ce sont la joie et la bienfaisance. *Quomodo potest Deus uberiùs magnificentiùsque suam testari beneficentiam, quàm toto mundo providens ac speciatim hominibus, qui sint hujus beneficentiæ providentiæque intelligentes?* Cependant, malgré la surveillance qu'elle exerce sur les affaires des hommes, la Divinité conserve la liberté dont ils jouissent, et dispose les circonstances de manière qu'ils aient occasion d'exercer et de perfectionner leurs forces et leur sagesse. C'est là ce qui fait qu'elle ne remplit point certains désirs dictés par la vanité et le défaut de raison, et qu'elle ne réalise pas certaines espérances qui nous paraissent très-justes.

Il faut qu'il y ait des choses nuisibles dans le monde pour que l'homme puisse être sage et vertueux. Comment lui eût-il été possible de choisir librement le bien, s'il n'y eût pas eu de mal? *Ergo sicut bona innumerabilia data sunt homini*, dit Lactance, *quibus frui posset; sic etiam mala, quæ caveret. Nam si malum nullum sit, nullum periculum, nihil denique, quod lædere hominem possit, tollitur omnis materia sapientiæ, nec erit homini necessaria. Positis enim tantummodò in conspectu bonis, quod opus est cogitatione, intellectu, scientiâ, ratione?*

Gassendi déclare avec raison que l'argument le plus captieux contre la Providence spéciale se tire du défaut de proportion qui paraît souvent exister ici-bas entre la dignité morale et le bonheur de l'homme. La réponse qu'il y fait est ingénieuse, quoique nous n'ayons pas lieu d'en être entièrement

satisfaits. Si nous observions avec attention le bonheur et le malheur dans le monde, assure-t-il, cette contemplation nous fournirait plus de preuves en faveur de la Providence spéciale que contre son existence. Le bonheur que le méchant obtient en partage ne sert qu'à le corrompre encore davantage, de sorte que c'est pour lui un véritable malheur. Parce qu'un homme vicieux vit dans l'abondance et regorge de richesses, on ne peut cependant pas dire qu'il soit heureux. En quelque lieu qu'un malfaiteur traîne son existence, il est sans cesse troublé par les cris menaçans de sa propre conscience. *Malitia semper veneni sui partem maximam bibit.* Combien n'a-t-on pas vu de coupables, en apparence heureux, s'arracher la vie pour se délivrer du ver qui les rongeait? Combien n'y en a-t-il pas qui renonceraient de bon cœur à tous les biens de la vie, si cet abandon volontaire pouvait leur rendre la tranquillité qu'ils ont perdue pour toujours? L'expérience nous apprend d'ailleurs que le méchant trouve déjà la punition de ses crimes dans cette vie, comme la religion enseigne qu'il en subira le châtiment après la mort. Si Dieu permet qu'il soit long-temps heureux, et s'il le punit tard, il paraît en agir ainsi et pour lui-même et pour les bons : pour lui-même, afin que l'homme vicieux ait le temps de se corriger, ainsi que beaucoup le font effectivement; pour les bons, afin qu'ils imitent l'exemple que Dieu leur donne de la patience, et qu'ils puissent se consoler par l'espoir d'un avenir heureux, si le malfaiteur, extérieurement satisfait, entrevoit un avenir d'autant plus effrayant qu'il a joui plus long-temps d'un bonheur non mérité. Quant à ce qui concerne les maux d'un homme vertueux, on ne peut pas qualifier de souffrance véritable ce qui paraît en être une, puisqu'elle se calme à un point extraordinaire quand on sait bien l'apprécier et la sup-

porter avec résignation. Combien, avec intention, ont refusé d'éviter des maux, ou méprisé des biens, afin d'acquérir de plus grands titres à la vertu ! Les hommes qui en ont agi ainsi, seraient-ils à plaindre si c'était Dieu qui les eût destinés aux maux auxquels ils se dévouent d'eux-mêmes ? On ne peut pas appeler malheureux ceux qui ont pleine confiance en Dieu, et qui supportent avec courage ce qui leur arrive : *nam si amittunt externa bona, nihil suum amitti sentiunt; si crucientur in corpore, vasculum tundi existimant, at meliorem illam sui partem injuriis patere non putant.* Gassendi a passé sous silence quelques autres points du raisonnement des épicuriens contre la Providence divine, vraisemblablement parce qu'il ne pensait pas pouvoir y répondre d'une manière satisfaisante, ou parce qu'il croyait avoir déjà suffisamment prouvé l'existence d'une Providence spéciale.

Gassendi admettait que Dieu, comme cause première du monde physique, est incorporel; mais il prétendait que la cause secondaire est une substance corporelle. Malgré sa simplicité, Dieu peut pénétrer la machine de l'univers sans qu'il soit pour cette raison une âme ou une forme du monde, telle que sa substance fût réductible en particules, lesquelles constituassent les âmes ou formes particulières, non-seulement des hommes, mais encore des animaux, des plantes, des métaux, des pierres, et en général de tous les corps. Il a de l'impiété et de l'absurdité à supposer une semblable proposition, puisqu'un être incorporel, incommensurable et présent partout ne saurait être divisé ou affecté par un corps. Ce n'est cependant pas là une raison qui doive empêcher d'admettre une âme du monde secondaire et d'une autre espèce, la force vitale, dont chaque chose renferme une portion qui lui sert d'âme ou de prin-

cipe vital. Cette âme secondaire du monde n'est pas incorporelle, parce qu'en concevant la chaleur, on se forme l'idée d'un sujet chaud dont l'affection est corporelle, et que là où il y a de la chaleur, il y a aussi un corps. Ce qui prouve encore que le principe d'action dans le corps doit être corporel, c'est que tous les actes physiques sont corporels, et qu'ils ne peuvent provenir que d'un principe physique, c'est-à-dire, corporel. Veut-on supposer que le principe qui meut le corps, et qui le détermine souvent à en mouvoir un autre, est spirituel : alors il devient impossible d'expliquer comment un principe spirituel peut mettre en mouvement le corps qu'il lui est impossible de toucher. Les choses se passent différemment à l'égard de la Divinité. Dieu ayant un pouvoir infini, et se trouvant partout, il n'a pas besoin d'un mouvement ou d'une activité propres, *sed nutu solo agere et movere quidlibet potest.*

Une plus grande difficulté se présente quand il est question des substances dégagées de matière, que nous avons coutume d'appeler intelligences, Génies, Démons ou Anges, et de distinguer en bonnes et mauvaises. Comment se fait-il que ces substances agissent sur le corps, puisqu'elles ne sont pas toute-puissantes, incommensurables et présentes partout, comme la Divinité, qu'elles ne constituent pas non plus des formes des corps, enfin qu'elles ne consistent pas de même que l'âme humaine en une alliance de parties corporelles et de parties incorporelles? Cette difficulté a fait que plusieurs Pères de l'Eglise ont pensé que les Anges sont des êtres doués de corps, et ont permis de les peindre sous forme corporelle, tandis que d'autres ont prétendu que les flammes de l'enfer n'agissent pas physiquement sur les Diables et les âmes des réprouvés, parce qu'il paraissait impossible, aux uns de comprendre com-

ment les Anges, dépouillés de corps, eussent pu faire les actions que l'Ecriture-Sainte leur attribue, et aux autres de concevoir comment le feu matériel affecterait de simples esprits. Gassendi a recours à un subterfuge. Dieu créa les Anges sous la forme d'esprits, en partie pour le service de l'homme; mais comme ils n'eussent pas été en état de remplir leurs fonctions sans prendre la forme et l'action de la matière, Dieu leur a concédé la faculté particulière de revêtir des corps et de les mouvoir. Au reste, on doit abandonner aux théologiens le soin de résoudre ce problême; car la physique ne saurait parvenir à en donner la solution.

Gassendi croyait mieux réussir à faire disparaître deux autres difficultés contre l'opinion que le principe actif dans la nature est matériel. On pourrait dire : 1.° que ce dogme confond la matière avec le principe actif, et les identifie ensemble; 2.° que la même chose ne saurait être à-la-fois mue et motrice, qu'un corps en mouvement suppose toujours une autre chose qui lui a imprimé ce mouvement, et que puisque c'est le corps qui est mû, il lui est impossible d'être simultanément le moteur. A l'égard de la première objection, Gassendi rappelle qu'ici on confond les produits de la nature avec ceux de l'art, et que l'absurdité apparente prend sa source dans cette confusion. Lorsqu'il s'agit des produits de l'art, incontestablement le principe actif diffère de la matière hors de laquelle il agit, et jamais l'ouvrier ne peut être identique avec son ouvrage; mais quand il est question des produits de la nature, le principe actif agit intrinsèquement, et quoiqu'il diffère en partie de la matière, il n'en diffère toutefois pas en totalité et d'une manière absolue : en effet, ici ce principe actif est la partie vivante de la matière entière qui meut et traite les autres parties de telle

sorte qu'elles s'unissent et se combinent assez intimement avec lui pour ne former qu'une seule œuvre dont il demeure toujours la partie la plus noble ; de sorte qu'en sa qualité d'ouvrier naturel, il n'abandonne jamais son ouvrage, et qu'il le considère, jusqu'à un certain point, comme une chose différente de lui, absolument comme un horloger voit dans la montre sortie de ses mains une chose qui lui est extérieure. On sent de suite combien peu ce raisonnement est propre à faire disparaître la première difficulté. Quant à la seconde, Gassendi pensait qu'elle ne se rencontre qu'en admettant les principes naturels d'Aristote, et qu'elle cesse de se présenter lorsqu'on choisit ceux des stoïciens qui supposaient la cause première, ou de Platon lequel accordait la mobilité à l'âme et la croyait immortelle, parce qu'elle renferme en elle-même le principe du mouvement, ou enfin de plusieurs autres philosophes qui croyaient la matière mobile par elle-même, et ne trouvaient pas qu'un principe extérieur d'action fût nécessaire pour la faire entrer en mouvement. Gassendi revient donc encore à son assertion précédente, qu'il y a dans les corps un principe matériel dont la vie et la mobilité constituent l'essence, et qui forme par lui-même la matière inerte et moins noble, sans avoir besoin d'un principe extérieur de mouvement pour accomplir cette opération.

La psycologie de Gassendi présente un grand nombre de particularités. Ce philosophe distingue d'abord l'âme animale de l'âme raisonnable. La première consiste uniquement dans le principe de la vie, elle appartient en commun à l'homme et aux animaux, et sa séparation du corps entraîne la mort physique. Gassendi rejette les théories des anciens physiciens, qui voulaient que cette âme fût une forme ou une qualité du corps, ou une symétrie des parties

corporelles. Il la définit une substance extrêmement subtile, qui est, en quelque sorte, la fleur de la matière, dont les parties sont pourvues d'une certaine disposition ou capacité et symétrie, et qui se trouve au-dedans d'une matière grossière. Comme substance mobile par elle-même, elle renferme le principe d'activité de la matière grossière, et c'est d'après cela que se règlent sa disposition, sa capacité ou sa symétrie, ainsi que son mode d'activité. On peut la comparer à une flamme excessivement tenue : tant qu'elle pétille l'animal vit; et dès qu'elle s'éteint la vie cesse aussi. Gassendi emprunte à la philosophie naturelle des Grecs plusieurs argumens que je passe sous silence, et qui tendent à constater que l'essence de l'âme est ignée. L'âme humaine, prise en général, diffère essentiellement de la simple âme animale, et elle n'est pas uniquement animale. On peut donc admettre chez l'homme deux âmes, l'une corporelle et animale, l'autre incorporelle et raisonnable. A la vérité, quand on parle de l'âme humaine, on se la figure toujours sous l'aspect d'une substance unique; mais ce n'est pas là un argument à alléguer contre l'hypothèse de sa duplicité, puisqu'on regarde aussi l'homme comme une substance unique, quoiqu'on admette généralement qu'il se compose d'âme et de corps. Quand il est question de l'âme unique de l'homme, on entend presque toujours par ces mots l'âme raisonnable, c'est-à-dire, la partie la plus importante de l'âme en général, et on exclut les âmes sensitive et végétative. L'objection, que la matière n'est point susceptible de recevoir plusieurs formes, et que l'âme, forme du corps, ne peut être qu'unique, n'a pas non plus ici beaucoup de poids, parce qu'on révoque en doute que l'âme soit une forme du corps.

L'âme raisonnable, comme substance incorpo-

relle, a été créée immédiatement par Dieu, et implantée par lui dans le corps. Non-seulement elle assiste le corps, mais elle en est encore une forme plastique. Elle a pour qualités essentielles la raison et la volonté. Les raisonnemens suivans sont ceux que Gassendi a employés pour prouver que ces deux qualités n'appartiennent point à l'âme animale : 1.° Certains actes de la raison ne sauraient provenir de la seule imagination. Il y a donc une différence spécifique entre l'imagination et la raison; car autrement on pourrait croire que, puisque les animaux sont doués du pouvoir de l'imagination, celui de l'homme ne fait que surpasser le leur, et qu'en conséquence la différence entre l'âme humaine et celle des animaux n'est que du plus au moins. Mais au nombre des actes particuliers à la raison se range la faculté que nous possédons de penser à des choses dont il nous est absolument impossible de nous former une image, c'est-à-dire qui ne sont en aucune manière objets de la vision intuitive. Ainsi le raisonnement nous conduit à la connaissance de la grandeur de la terre, du soleil et des autres corps célestes : cependant nous ne pouvons pas avoir l'image intuitive de cette grandeur, et toutes nos tentatives pour nous en former une n'aboutissent qu'à une intuition vague et confuse qui demeure toujours bien en arrière de la véritable grandeur des sphères célestes. L'imagination a toujours des formes matérielles dont elle habille des objets. La raison ne possède point de formes semblables : elle reconnaît les objets indépendamment de toute forme physique, et en vertu d'une force qui lui appartient en propre. Or, si elle reconnaît les objets sans formes matérielles, il faut qu'elle soit elle-même immatérielle, comme la matérialité du pouvoir de l'imagination est prouvée par l'impossibilité où il se trouve de rien

se représenter sans la présence simultanée d'une forme matérielle. 2.° La raison a le pouvoir de la réflexion, de sorte qu'elle peut réfléchir sur elle-même, penser ses propres actes, c'est-à-dire, se penser elle-même. Un pouvoir de cette nature est supérieur à toutes les facultés corporelles; car tout ce qui est corporel se trouve fixé dans un certain lieu, ne peut pas revenir sur soi-même, et ne peut se mouvoir que vers autre chose. De là l'adage : *Nihil agit in se ipsum.* La main peut se porter sur la cuisse, et le doigt toucher la paume de la main : sous se rapport, il est possible de dire qu'un homme se touche soi-même, mais autant seulement qu'une partie du corps entre en contact avec une autre; car la partie, l'extrémité du doigt par exemple, ne peut pas se toucher elle-même, l'œil ne peut pas se voir lui-même. Il arrive bien quelquefois à un chien de s'arrêter tout court, et de revenir sur ses pas, ou de prendre un autre chemin; mais c'est chez lui l'effet de la mémoire ou d'une nouvelle idée qui se présente à son imagination, et ce n'est en aucune manière une réflexion de sa raison. 3.° Nous pouvons penser non-seulement les choses ou les idées générales, mais encore le principe de la généralité. En songeant aux choses générales, nous faisons abstraction de toutes les conditions des corps matériels et concrets, grandeur, figure, couleur, etc. Donc, la raison, qui fait cette abstraction, doit être indépendante de la matière. Les animaux ont le pouvoir d'anticipation dans le sens qu'Epicure attachait au mot; mais ils sont privés de celui de penser aux choses générales : ils se représentent toujours les corps colorés, mais ils n'ont pas une idée de la couleur en général. Il est bien vrai qu'aucune idée abstraite ne paraît être entièrement dénuée de caractères sensibles : cependant nous pou-

vons faire abstraction de tous les caractères sensibles d'un objet l'un après l'autre, et il faut par conséquent que cette faculté de nous élever à des abstractions soit un acte indépendant de la matière. 4.° Sous le rapport de son objet, la raison embrasse toutes les natures corporelles, et même aussi incorporelles. En effet, elle s'étend à tous les genres possibles de choses. Il n'est rien dont elle ne puisse acquérir la connaissance, malgré qu'il survienne quelquefois des obstacles assez puissans pour qu'elle ne puisse pas réellement connaître certaines choses. On objectera que la raison n'a point la faculté de pénétrer l'essence intime des choses; mais, que cette essence devienne évidente, au lieu de demeurer occulte, et alors la raison ne manquera pas de la concevoir. Maintenant, il n'y a pas de faculté corporelle qui ne soit bornée à certains genres de choses. L'imagination elle-même, qui semble s'étendre à un grand nombre d'objets, ne roule cependant que sur les choses sensibles, hors de la sphère desquelles rien ne peut être connu d'elle. Or, puisque la raison seule peut connaître toutes les choses possibles, les incorporelles aussi bien que les corporelles, elle ne saurait être matérielle ou mêlée avec la matière, mais il faut qu'elle soit libre et dégagée de cette matière. Ici Gassendi s'accordait parfaitement avec Anaxagore et Aristote; car ces deux philosophes pensaient que la raison est de toute nécessité une substance pure et sans mélange, puisqu'elle connaît tout.

Ces raisons suffisent, suivant Gassendi, pour prouver que l'âme raisonnable, ou le sujet de la raison, doit ne pas être de naturelle corporelle. Mais comme l'âme n'est point éternelle, parce qu'elle n'a pas la moindre idée de son existence éternelle avant sa présence dans le corps de l'homme qu'elle habite,

il faut que Dieu en soit le créateur, et qu'il l'ait tirée du néant. En effet, on ne peut concevoir l'origine d'une substance incorporelle, qui n'ait ni matière ni parties, autrement qu'en la supposant créée de rien. Mais il y a une distance infinie entre le néant et tirer du néant : créer de rien ne saurait donc être l'acte d'une force finie, et ne peut être que celui de la toute-puissance infinie de la Divinité. Cette théorie de l'origine de l'âme semble être hyperphysique : cependant il faut, dès que les causes naturelles deviennent insuffisantes, que la physique finisse par remonter à un auteur divin de la nature renfermant la cause finale de tout ce qui existe. Gassendi arrive ainsi à un problème épineux, proposé, pour la première fois, à l'époque où il vivait, et qui a occupé les métaphysiciens pendant longtemps : Comment une substance incorporelle, l'âme, peut-elle être unie au corps de telle sorte qu'elle soit pour lui plus qu'un principe simplement assistant, et qu'elle en soit encore une forme plastique (*forma informans*)? Si on prétendait qu'il n'existe pas de liaison immédiate entre l'âme spirituelle et le corps, et qu'il n'y a qu'une liaison médiate opérée par l'âme végétative et l'âme sensitive, lesquelles formeraient, en quelque sorte, le lien de l'esprit avec le corps, cette supposition ne ferait pas disparaître la difficulté, puisque l'âme sensitive est elle-même de nature corporelle. Comment le corps peut-il renfermer quelque chose qui lui permette de saisir l'impression spirituelle, ou l'âme contenir quelque chose qui la rende susceptible de recevoir les affections du corps? Gassendi, pour résoudre ce problème, avance une hypothèse, qu'on paraît avoir totalement oubliée dans les manuels postérieurs de métaphysique, en traitant de la possibilité qu'il règne de l'harmonie entre le corps et l'âme, comme en

général la célébrité de la philosophie cartésienne fit presque entièrement négliger le gassendisme. Il admet que Dieu a créé trois principales classes différentes d'êtres, les êtres purement corporels, une autre classe d'êtres mixtes, et les âmes humaines, *ne ullum naturæ genus tanto ac tam perfecto operi deesse videretur*. L'âme humaine est constituée de telle sorte qu'elle tend naturellement vers le corps et l'âme sensitive, et qu'étant le principe qui complète cette dernière, elle devient en même temps par-là la véritable forme du corps. Mais le corps, comme sujet, matière et puissance réceptive pour l'âme sensitive, devient aussi, par l'intermède de cette âme, puissance réceptive pour l'âme raisonnable. La chose se comporte ici, dit Gassendi, comme lorsqu'un prince destine sa fille cadette à un paysan, et que la jeune fille est disposée à cette alliance, tant parce que l'union plaît à son père, que parce qu'elle-même espère avoir des enfans. Dans ce cas le mariage a lieu, non pas à cause de l'égalité de rang, mais par suite de la destination et de l'inclination. De même l'union de l'âme raisonnable au corps ne dépend pas de l'identité des deux substances entre lesquelles il règne une différence essentielle, mais elle résulte de la destination du Père suprême de la nature, et de l'inclination de l'âme pour le corps, qui en est la suite. L'âme raisonnable est immédiatement unie à l'âme sensitive, non parce que cette dernière a une matière plus subtile, mais parce qu'elle renferme l'imagination, dont l'âme raisonnable doit se servir pour parvenir à la connaissance des objets sensibles. Il n'y a besoin d'aucun organe matériel qui fasse que l'âme raisonnable soit touchée par l'âme sensitive et par le corps lui-même, et réciproquement. Ces organes sont remplacés par la présence intime et la réunion des deux substances,

et la destination ainsi que l'inclination de l'âme pour le corps les incorpore tellement tous deux en un seul et unique individu, qu'ils deviennent inséparables. Voilà la raison pour laquelle on ne peut pas dire que l'âme humaine soit un simple principe assistant pour le corps, comme l'est l'intelligence ou l'Ange qui meut ce corps, parce que l'Ange n'a pas la même tendance naturelle vers le corps que l'âme humaine.

Cependant il reste encore une autre difficulté à résoudre. Puisque l'âme raisonnable ne se trouve unie au corps que par l'intermède de l'âme sensitive, tandis que celle-ci est en liaison avec le corps tout entier, on se demande si la première est combinée également avec le corps entier, ou seulement avec une certaine partie, si par conséquent elle ne se trouve, dans le dernier cas, unie qu'avec une certaine partie de l'âme sensitive, et si cette partie est le cerveau, le cœur, ou toute autre quelconque? Telle est en d'autres termes la question si célèbre: Où l'âme raisonnable a-t-elle son siége ? Chacun convient que les actes de la raison ne se passent que dans une certaine partie du corps; mais les opinions diffèrent dès qu'il s'agit de savoir s'il en résulte nécessairement que cette même partie renferme le siége du principe d'action, c'est-à-dire, de la raison, qu'on considère d'ailleurs celle-ci, ou comme une substance, ou comme une puissance. Quelques-uns, aux yeux desquels les âmes raisonnable et sensitive paraissent ne former qu'une seule et même substance, croient que la première est aussi bien répandue dans toutes les parties du corps que la seconde. Ceux qui ne voient qu'une simple puissance dans la raison, admettent également qu'elle se trouve dans tout le corps, parce que l'âme raisonnable ne peut être nulle part sans

ce corps, quoiqu'elle n'ait la faculté de penser que dans une seule partie où l'imagination vient à son secours, de la même manière que la faculté de voir réside dans l'œil. Cependant, s'il est possible de prétendre avec vérité que l'âme raisonnable diffère de l'âme sensitive, quant à la substance, elle ne peut se trouver unie à cette dernière que dans la partie du corps où l'imagination réside, et où par conséquent s'opèrent aussi les fonctions de concevoir et de juger. Quoique l'âme raisonnable domine et régisse le corps entier, il n'est toutefois pas nécessaire qu'elle soit présente dans toutes les parties dont il se compose, absolument de même qu'un souverain n'a pas besoin d'être présent sur tous les points de son empire. On convient que l'imagination, chez les animaux, habite une certaine partie du corps, et donne lieu, de concert avec l'instinct, à toutes les fonctions animales, en se servant du secours des autres facultés accessoires : à plus forte raison ce cas doit-il se rencontrer chez l'homme, et exister sur-tout par rapport à l'âme raisonnable, dont l'imagination n'est que l'instrument. Mais quelle est la partie du corps qui peut être le siége proprement dit de l'imagination et de l'âme raisonnable ? Gassendi parcourt d'abord les opinions connues des philosophes de l'antiquité, et il se fixe à celle qui fait habiter l'âme dans le cerveau. L'encéphale est le centre d'où partent tous les nerfs, et où se réunissent toutes les sensations. Gassendi en appelle aussi au témoignage de l'expérience. Quand nous pensons, nous sentons que l'opération s'effectue non pas dans la poitrine, mais bien dans la tête. Les passions, qui sont toujours accompagnées d'une effervescence dans la poitrine, appartiennent en propre à l'âme sensitive.

Gassendi entre encore sur la nature tant de l'âme

raisonnable que de l'imagination, et sur le rapport réciproque qui existe entr'elles, dans beaucoup d'autres détails au milieu desquels je ne puis pas le suivre ici. Je me contenterai de donner un aperçu de sa théorie du désir et de la volonté.

Le désir se distingue de la raison, en ce que cette dernière tend à connaître la vérité et l'existence réelles ou apparentes des objets, et à éviter l'erreur, tandis que le désir aspire à la bonté de l'objet et à son harmonie avec la nature humaine, que ces qualités soient réelles ou apparentes, et fuit le mal ou tout ce qui est ou peut être nuisible. La fonction de la raison et son résultat demeurent renfermés dans l'âme elle-même : au contraire la fonction du désir passe dans le corps. La première est plus simple, plus calme, et en apparence plus appropriée à l'âme; la seconde est plus violente, plus orageuse, et semble se rapprocher davantage du corps.

Quoique la raison, d'après sa nature, n'ait rapport qu'à la connaissance, elle ne peut cependant pas connaître sans plaisir son objet qui est la volonté, et par conséquent non plus entrer en activité sans éprouver un certain sentiment qui la chatouille d'une manière agréable. Il est donc possible de lui attribuer aussi certaines affections analogues à celles du désir, et elle doit également avoir certaines inclinations. D'ailleurs, c'est la raison seule qui contient et apprécie le bien moral; voyant que ce bien moral est à préferer, elle commande réellement de lui accorder la préférence. Il faut donc qu'elle aime le bien, et qu'elle ait le mal en horreur. Ainsi elle paraît avoir une certaine inclination à laquelle on peut rapporter la tendance vers le bien moral. Mais comme la raison est la partie matérielle de l'âme, ses passions et ses inclinations relatives au bien et au mal doivent aussi être assez pures et assez simples pour

avoir à peine quelqu'analogie avec les affections sensuelles ordinaires. Les pythagoriciens et Platon paraissent donc lui avoir refusé toutes les passions afin qu'on ne confondît pas les siennes avec les passions grossières des sens, et qu'on ne fût point tenté de lui attribuer ces dernières.

La volonté ne diffère pas du désir, en tant qu'il n'est question que des penchans et de leurs déterminations actives ; mais le penchant raisonné, ou la volonté raisonnée, appartient à la raison : celle-ci, en effet, pouvant seule peser et décider ce qu'on doit faire ou ne pas faire. On remplit un devoir, non pas par suite d'une décision de la volonté, mais par obéissance à un précepte de la raison. La liberté de l'homme réside donc aussi dans la raison, et non dans la simple volonté. Si on convient que la volonté est un pouvoir aveugle qui ne peut ni vouloir ni ne pas vouloir, ni désirer ni abhorrer, sans la raison, il est bizarre qu'on attribue cependant la liberté de penser plutôt à cette volonté qu'à cette raison. Peut-être en agit-on ainsi parce que le choix qui constitue principalement l'essence de la liberté semble être une vocation, puisqu'en choisissant nous ne voulons qu'une chose entre plusieurs; mais cette vocation n'est autre chose qu'une détermination et un jugement de la raison, ou une injonction faite par elle de vouloir une chose plutôt qu'une autre. Le résultat que Gassendi tire de ses raisonnemens se réduit à ce qui suit : L'âme raisonnable jouit de la raison et de la volonté, c'est-à-dire, d'un penchant raisonné qui diffère du penchant sensuel et grossier autant que la raison s'éloigne de l'imagination. Tant que l'âme est unie au corps, ce désir raisonné est très-fréquemment vaincu par les désirs des sens, et l'homme entraîné au mal, de la même manière que la raison se trouve souvent induite en erreur et

écartée de la vérité par des illusions et des chimères. Au reste, la volonté raisonnée ne peut siéger nulle part ailleurs qu'où l'âme raisonnable habite, c'est-à-dire, dans le cerveau. Si la volonté raisonnée n'avait pas besoin du secours des sens, l'homme ne tendrait qu'au bien; mais elle ne peut agir que de concert avec les affections sensuelles qu'elle domine et régit. On varie dans l'assignation du siége des affections sensuelles, qu'on dit être tantôt le cœur, tantôt le foie, tantôt la rate, etc.; mais il est difficile de croire que toutes prennent leur source dans le même endroit du corps.

Gassendi appuie le dogme de l'immortalité de l'âme de raisons fournies par la révélation, la physique et la morale. Il tire son argument physique de l'immatérialité de l'âme dont il avait cherché à donner la preuve en traitant de la raison. Une substance immatérielle n'a pas de parties en quoi on puisse la résoudre : elle doit donc nécessairement persister dans son essence, car le principe de la destruction n'existe ni en elle, ni hors d'elle. On objecte que si une substance immatérielle ne peut pas se détruire par la dissolution de ses parties, il est cependant possible qu'il y ait pour elle un mode particulier d'anéantissement qui nous soit inconnu. On est obligé d'admettre que l'âme a été créée; mais, si elle a été créée, elle peut aussi être anéantie. Les païens eux-mêmes, quoiqu'ils rangeassent, pour la plupart, les Démons au nombre des substances immatérielles, croyaient toutefois qu'ils périssent après une longue suite d'années. Gassendi répond : La raison ne peut concevoir d'autre mode de destruction que celui qui consiste dans la séparation des parties d'une substance et la rupture du lien qui les unissait jusqu'alors, ou que celui qui annihile complètement une chose en la faisant rentrer dans le néant. Le premier mode ne con-

vient qu'aux corps, mais le second est applicable aux substances qui ont été créées de rien, et en particulier, par conséquent, aux substances incorporelles. Maintenant, Gassendi avoue que le Créateur, renfermant en lui-même la raison suffisante éternelle de son existence, est le seul être à qui on puisse accorder une immortalité absolue dans l'acception proprement dite du mot, que l'univers entier, en tant qu'il a été créé, et, par suite aussi, les substances incorporelles tirées du néant, ne sauraient avoir qu'une immortalité *précaire*, en comparaison de celle de Dieu, qui pourrait, s'il le voulait, les anéantir totalement et sur-le-champ; mais, ajoute-t-il, on est, d'un autre côté, obligé de supposer que la Divinité ne fait rien contre l'ordre de la nature, et que le cours des choses, déterminé une fois par elle d'après sa sagesse infinie, doit persister, d'où il résulte clairement que les choses immatérielles jouissent d'une existence éternelle. Les opinions des païens sur ce point de doctrine ne méritent nullement d'être prises en considération. Quelques philosophes ont été jusqu'à croire que l'immatérialité de l'âme n'est pas même nécessaire pour son immortalité : cependant, si on croit l'âme matérielle, l'immortalité ne se fonde plus que sur la Grâce divine, et il devient impossible de la démontrer d'après la nature propre de l'âme, explication que la physique exige toutefois impérieusement.

Parmi les argumens moraux en faveur de l'immortalité de l'ame, Gassendi range la croyance générale de tous les peuples à ce dogme, quoique les opinions soient infiniment différentes par rapport à l'état de l'âme après la mort, au lieu qu'elle habite quand elle a quité ce monde, etc. Il cite, eutr'autres, les sauvages de l'Amérique qui espèrent aussi l'immortalité. *At constat*, ajoute-t-il, *nihil esse tutius ad confir-*

mandum aliquid, quod homines attineat, ipso generis totius consensu. Ut enim cùm disquiritur, quod ad jus animale spectat (id naturale vulgò dicunt), opinionem expendimus ex observatione eorum, quæ sunt animalibus omnibus communia. Sic dum aliquid quærimus, quod juris humani sit, seu speciali jure pertineat ad homines, ferre sententiam æquum est ex eo quod omnibus probatur; videlicet aut nulla est aut hæc est habenda lux et vox naturæ. Il est vrai que certains hommes, plusieurs philosophes entr'autres, ne croient pas à l'immortalité; mais l'exception ne réfute en rien l'argument précédent, car ces hommes peuvent se tromper, et chacun sait que les philosophes manifestent souvent les opinions les plus absurdes sur certaines choses à l'égard desquelles la grande multitude juge plus sainement qu'eux. Au reste il est faux que l'espoir de l'immortalité répandu parmi les hommes ait été, dans l'origine, une invention des législateurs, puisqu'on le retrouve chez des peuples qui n'ont point encore de législation positive, malgré qu'on ne puisse pas disconvenir que les législateurs et les fondateurs de religions n'aient ensuite profité de cette idée pour donner encore plus de poids à leurs lois et à leurs cultes.

Un autre argument moral en faveur de la survivance de l'âme est fourni par le désir inné qu'a l'homme de jouir de l'immortalité. Ceux mêmes qui nient cette immortalité ne sont pas maîtres de ne point la souhaiter, et s'il en est qui croient être persuadés que tout finit à la mort, malgré eux ils doutent que la cessation de la vie entraîne celle de toute existence. Or, la nature ne fait rien en vain, et il n'est pas vraisemblable qu'elle nous ait inspiré un désir condamné à ne jamais être satisfait. On a dit que chacun désire les honneurs, les richesses, une jeunesse éternelle, ou la continuation non interrompue

de la vie actuelle, et qu'il ne s'ensuit pas que ces souhaits doivent être exaucés; mais on répond à cette objection qu'il y a une grande différence entre de semblables désirs et celui de l'immortalité. Il est des souhaits qui, malgré qu'on les retrouve chez tous les hommes, ne sont cependant pas déterminés immédiatement par la nature humaine, et ne naissent que de l'idée qu'on se forme de l'utilité ou du plaisir qu'on éprouverait s'ils venaient à être comblés. Tel est, par exemple, celui d'avoir la faculté de voler : qui ne l'a pas éprouvé en effet quelquefois pendant le cours de sa vie? Mais comme la nature ne nous accorda pas d'ailes, elle n'est pas non plus obligée de satisfaire cette fantaisie. Au contraire, il y a d'autres désirs qui, par cela même que la nature les provoque immédiatement, trouvent aussi en elle les moyens de se satisfaire. De ce nombre est celui de vivre exempt de douleurs, et de jouir d'une bonne santé. Comme la nature elle-même forme ce vœu, elle tend aussi de tout son pouvoir à examiner et à vaincre les obstacles qui pourraient s'y opposer. Or, les désirs précédemment indiqués, qu'il ne dépend pas de la nature de satisfaire, appartiennent à la classe de ceux qui ne sont pas non plus déterminés d'une manière immédiate par elle; mais le désir de l'immortalité rentre dans une autre catégorie. L'immortalité, à laquelle nous aspirons naturellement, est de deux genres, celle de l'espèce et celle des individus. La nature nous a accordé les désirs vénériens pour arriver à la première : quant à l'obtention de la seconde, elle a donné à l'âme, par laquelle nous sommes à proprement parler ce que nous sommes, une essence incorporelle, c'est-à-dire indissoluble, ainsi qu'il a été démontré plus haut. La crainte que la mort nous inspire, tandis que nous devrions au contraire la désirer, puisqu'elle nous conduit à une meilleure

vie, n'est pas en contradiction avec ce dogme : elle dépend de ce que l'homme est toujours plus affecté par le présent que par l'avenir, qualité de la nature humaine qui, non-seulement dans ce cas, mais encore dans une foule d'autres occasions, conduit à une multitude d'erreurs, de folies et de vices.

Nous trouvons un troisième argument moral en faveur de l'immortalité de l'âme dans la justice avec laquelle Dieu régit le monde; car autant il est vrai que la Divinité existe, autant il est certain qu'elle doit être aussi le plus juste de tous les êtres. Or, la suite nécessaire de l'administration juste de l'univers par Dieu, c'est que les bons soient récompensés et les méchans punis. Comme le contraire a fréquemment lieu dans le cours de la vie actuelle, il faut qu'il y ait une autre vie future, où ce défaut de proportion dans la répartition du bonheur soit rectifié et disparaisse.

On pourrait objecter que le même défaut de proportion équitable s'observe aussi chez les animaux, puisque l'innocent agneau devient la proie du loup ravissant, et que la timide colombe est déchirée par les serres aiguës du milan, et qu'en conséquence les animaux devraient avoir également à espérer une autre vie où ils fussent dédommagés de leurs souffrances, et où les ennemis qui les tourmentent reçussent une punition méritée, ce qui paraît cependant être absurde. Mais il existe à cet égard une différence entre l'homme et les animaux. La Providence de Dieu s'étend d'une manière spéciale sur l'espèce humaine, parce que les hommes sont les seuls êtres qui aient la faculté de connaître, d'aimer et d'apprécier leur Créateur. C'est donc aussi par cette raison que la Divinité ne fait pas pour les animaux ce qu'elle fait pour l'homme. Il existe d'ailleurs entre les hommes des rapports réciproques tels qu'on

n'en trouve pas entre animaux de différentes espèces : l'homme est obligé de vouloir du bien à ses semblables ; or, le loup n'a pas un pareil devoir à remplir avec la brebis, ni le milan envers la colombe ; les actions de ces animaux sont donc exclues de la Providence divine spéciale. Ajoutons encore que la nature, ou plutôt Dieu lui-même, a destiné certains animaux à vivre de viande, et d'autres à se nourrir d'herbages : les premiers doivent donc dévorer les seconds, sans quoi ils ne pourraient pas se nourrir. A la vérité, il existe aussi des animaux d'une même espèce qui s'entre-battent et s'entre-déchirent, comme les coqs, les chiens, etc. ; mais l'homme a de plus qu'eux qu'il connaît Dieu, qu'il a la conscience du devoir qui le contraint d'obéir aux lois établies par l'Etre-Suprême, et qu'il sait jusqu'à quel point il obéit ou désobéit à cette loi, et mérite ainsi des récompenses ou des châtimens : au lieu que cette connaissance manque entièrement aux animaux chez lesquels la justice divine ne trouve par conséquent pas la moindre application. L'homme a en outre l'idée d'un état futur après la mort, et désire d'être heureux dans cette seconde vie, tandis que les animaux n'en ont pas le plus léger soupçon.

Une autre objection contre l'argument précédent, c'est que la vertu porte avec elle sa plus belle récompense, et que le vice entraîne après lui son châtiment le plus sévère ; que, par conséquent, il n'y a aucun besoin d'un état futur après la mort, d'une vie pendant le cours de laquelle la vertu soit récompensée et le vice puni. Mais ce qui paraît démontrer que la vertu ne se récompense jamais assez d'elle-même, c'est qu'outre elle l'homme désire encore quelqu'autre chose. Avec quelque sublimité et quelqu'éloquence que les stoïciens aient philosophé sur la récompense intrinsèque de la vertu, ils n'ont ce-

pendant pas pu réussir à dissuader les hommes de désirer avidement encore un autre bien. De là il suit que si la vertu rend courageux, si elle inspire de la constance, et si elle donne la résignation nécessaire pour supporter le malheur avec fermeté, l'homme n'en compte pas moins sur une récompense autre qu'elle; il en est autant du vice, qui, lors même qu'il se châtie lui-même, entrevoit cependant encore avec effroi une nouvelle punition dans l'avenir. Or, comme la vertu et le vice ne trouvent point dans la vie actuelle, l'une, la récompense à laquelle elle aspire, et l'autre, le châtiment qu'il redoute, nécessairement il doit y avoir un état de rénumération après la mort. D'ailleurs, puisque la vertu procède de la liberté morale, et qu'elle a un caractère divin, la récompense qu'elle reçoit doit aussi être en proportion avec son mérite et sa dignité; mais elle ne l'obtient que quand elle ne peut plus être arrachée à l'âme, à une époque par conséquent où cette récompense acquiert une durée éternelle; car, dans le cas contraire, la crainte de la perdre troublerait l'âme, qui saurait que c'est un bien éventuel et périssable.

Après avoir discuté les raisons qui portent à conclure que l'âme est immortelle, Gassendi réfute les argumens allégués contre ce dogme par les épicuriens. Epicure croyait l'âme corporelle: il la considérait même comme un composé d'atomes plus déliés encore que ceux qui constituent l'eau, les nuages, la fumée, etc. Comme rien n'est plus facile que de disperser ces dernières substances, la dispersion de l'âme doit souffrir encore moins de difficultés à cause de la mobilité plus grande de ses parties: elle se trouve donc détruite à la mort du corps. Gassendi se contente de nier la supposition que l'âme est corporelle, et alors toute la conclusion tombe d'elle-même.

Le second argument des épicuriens contre l'im-

mortalité était que l'âme naît en même temps que le corps, et que, d'après le témoignage irrécusable de l'expérience, son accroissement et son décroissement suivent de point en point ceux du corps. Elle doit donc, à la mort, éprouver le même sort que le corps. Panétius s'était également servi de la naissance de l'âme pour conclure qu'elle est mortelle; car ce qui naît, ou est produit, périt aussi. Gassendi répond que le principe : Tout ce qui naît est périssable, ne convient qu'aux choses corporelles, et ne peut en conséquence point s'appliquer à l'âme, qui est une substance incorporelle. L'âme doit, à la vérité, être produite, puisque hors la Divinité il n'y a originairement pas un seul être corporel. Si l'âme était éternelle, il faudrait ou que ce fût une substance jouissant d'une existence absolue et indépendante de toute autre, ou qu'elle adhérât à une autre substance dont elle se détacherait au moment de son passage dans le corps. Mais ni l'un ni l'autre de ces deux cas ne lui est applicable. En effet, nous n'avons absolument pas le moindre souvenir d'une existence éternelle; le monde n'eût point alors commencé; il n'aurait pas non plus d'auteur ni de régulateur; les hommes, ayant existé de toute éternité, devraient aussi être infinis : avant tout temps concevable, il eût existé une infinité d'âmes, ou un nombre infini de ces mêmes âmes qui eussent alors été obligées d'animer un nombre infini d'hommes par une véritable métempsycose, proposition dont la première est absurde, et la seconde sans preuves. D'un autre côté, les âmes incorporelles ne peuvent pas non plus avoir adhéré à d'autres substances, parce que tout ce qui est corporel n'a point de parties. Il ne reste donc plus d'autre cas possible que celui de la production de l'âme. Or, ainsi qu'il a été démontré précédemment, une substance incorporelle ne saurait

être produite que du néant, et par le seul effet d'une force qui soit infinie, c'est-à-dire par la puissance de la Divinité. Si l'âme a été créée de rien par la force infinie de Dieu, elle peut avoir pris naissance dans le même temps que le corps, et être cependant immortelle. L'autre moitié de l'argument d'Epicure, celle que la forme de l'âme s'accroît et décroît dans la même proportion que le corps, et doit par conséquent être sujette, comme lui, à périr, a déjà été réfutée par Aristote. Pendant la durée de son union avec le corps, l'âme dépend des organes corporels : elle agit plus parfaitement quand l'homme a atteint l'âge mûr, parce qu'alors les idées sont plus nombreuses, plus claires et mieux coordonnées ; elle devient faible et déréglée dans la vieillesse, non pas parce qu'elle manque de force intensive, mais parce qu'alors les idées sont entièrement ou en grande partie obscures, effacées ou diffuses. Donnez au vieillard, dit Aristote, les yeux et l'imagination d'un jeune homme, bientôt son âme vous prouvera qu'elle n'a pas vieilli, et qu'elle se trouvait dans un état analogue à celui où l'ivresse et les maladies ont coutume de la plonger. Dès que les fumées du vin, ou l'influence du principe morbifique sont dissipées, l'âme recommence aussitôt à agir avec régularité.

Un troisième argument en faveur de la mortalité de l'âme était commun à Panétius et à Epicure. Non-seulement l'âme souffre des maladies du corps, mais encore elle est, comme le corps, sujette à la douleur et aux maladies. Les soucis, le chagrin, la frayeur et la démence la tourmentent ; souvent même elle perd entièrement la conscience, et tombe en syncope. Mais ce qui est exposé à de pareilles souffrances peut aussi périr tout-à-fait. La réponse faite à l'argument précédent convient aussi en partie à celui-ci. Quant à ce qui concerne les passions

et les sensations douleureuses de l'âme, ce sont des états non pas de l'âme raisonnable, mais simplement du corps : elles appartiennent à la nature sensitive de l'homme, qui est corporelle. L'esprit est supérieur à tous ces états, il peut les maîtriser, et sa nature substantielle l'en rend indépendant.

Epicure empruntait un quatrième argument à l'observation que tout ce qui débilite le corps, et l'empêche d'exécuter ses fonctions, affaiblit aussi l'âme, et en trouble ou détruit les opérations. L'ivresse et l'épilepsie exercent une égale influence sur l'âme et sur le corps. L'âme est, comme le corps, affaiblie, fortifiée et guérie par les médicamens. Au moment de la mort, les membres du corps perdent la vie l'un après l'autre : or l'âme qui les habite tous doit donc périr peu-à-peu avec eux. On peut renverser cet argument par les mêmes objections que le précédent. La mort des membres du corps s'étend seulement à l'âme sensitive, et non à l'âme raisonnable, dont l'activité ne consiste que dans la pensée. L'âme sensitive se trouve répartie par tout le corps; elle est elle-même corporelle; elle meurt donc dans le même temps que le corps. Mais on ne peut pas en dire autant de l'âme raisonnable; celle-ci, à l'instant de la mort, se sépare du corps, dont les lésions et la destruction ne font pas subir la moindre altération à son essence.

Les épicuriens se fondaient aussi sur ce que l'âme raisonnable ne fait pas moins partie du corps, et n'y occupe pas moins une place déterminée que l'œil, l'oreille, et autres organes qui perdent la faculté de sentir dès qu'ils sont séparés du corps, d'où on peut conclure que la faculté de raisonner, c'est-à-dire, l'âme raisonnable elle-même, cesse à la mort. Gassendi oppose à ce raisonnement le suivant : C'est improprement qu'on dit que l'âme est une partie du

corps comme l'œil ou l'oreille, car ces organes font partie intégrante de l'ensemble du corps, au lieu que l'âme exprime une essence absolue. Cette âme est dans toutes les parties du corps, mais aucune n'est en elle. On ne peut donc pas comparer son rapport avec le corps à celui qui existe entre ce corps et les parties qui le constituent. Elle est le principe de tout sentiment, et les organes corporels ne deviennent que par elle susceptibles de sentir. De plus, elle renferme en elle-même le principe de son activité, et ne l'emprunte à aucune autre substance; au lieu que le corps doit la sienne à un principe différent de lui. Si donc l'œil ne voit plus, et l'oreille n'entend plus, quand on les sépare du corps, il n'en résulte pas le moins du monde que l'âme raisonnable soit privée de ses facultés lorsqu'elle se sépare du corps.

De l'union intime qui existe entre le corps et l'âme, les épicuriens concluaient encore que cette dernière doit mourir ainsi que l'autre. Comme il est impossible au corps d'opérer une seule fonction vitale sans l'âme, de même l'âme ne saurait non plus se manifester sans le corps. Le corps et l'âme sont deux causes mutuellement nécessaires l'une à l'autre pour la production de leurs effets, et l'action d'une de ces substances ne peut avoir lieu sans l'autre. Cet argument n'est fondé qu'à moitié, c'est-à-dire, pour ce qui concerne l'impossibilité que le corps exécute une seule fonction vitale sans la coopération de l'âme; mais il est faux dans la seconde. En effet, dit Gassendi, l'âme est le principe vital du corps, mais le corps n'est pas à son tour celui de l'âme. Un soldat ne perd pas la vigueur nécessaire pour combattre, quoiqu'il manque de certaines armes : de même aussi l'âme ne perd pas ses facultés en elles-mêmes, quand son corps lui est ravi. Gassendi critique également ici l'opinion,

d'Aristote, que l'âme raisonnable ne saurait rien penser et connaître sans images, et que par conséquent, dans la supposition même où elle survivrait à la mort du corps, ce ne serait toutefois pas là une immortalité proprement dite, puisque cette âme subjective existerait sans conscience et sans mémoire. Aristote et Epicure ne prouvaient point que l'âme ne conservât pas ses facultés même après sa séparation du corps, car il reste toujours à savoir si le corps est une condition nécessaire à la manifestation de ces facultés. Gassendi va donc encore plus loin, et déclare qu'il est absolument faux que toute connaissance suppose l'imagination, et ne puisse pas avoir lieu sans elle. L'imagination fournit à la raison l'occasion de porter son jugement sur les objets qui frappent les sens, mais la connaissance de la raison s'élève aussi au-dessus du monde physique, et elle peut penser des objets dont les images ne lui sont en aucune manière fournies par l'imagination. Je n'ai pas besoin d'ajouter que ce subterfuge de Gassendi ne rend pas meilleure la cause qu'il défend, et que l'argument des péripatéticiens et des épicuriens ne s'en trouve nullement réfuté ou même ébranlé.

Les autres argumens des épicuriens, que Gassendi s'occupe encore à réfuter, sont les suivans : 1.° Le feu ne naît jamais dans l'eau, ni le froid dans le feu, mais chacun prend naissance dans la matière appropriée à sa nature. L'âme ne peut donc non plus se développer que dans une partie du corps, la tête ou la poitrine, hors de laquelle son existence n'est pas possible d'après les lois de la nature. 2.° Une substance est éternelle ou par sa solidité, comme les atomes, ou parce que rien ne peut agir sur elle, comme le vide, ou parce qu'il n'y a pas de lieu où elle puisse se rendre, comme l'univers. L'âme ne se trouve dans aucun de ces trois cas. Si on voulait

prétendre qu'elle est armée contre toutes les forces qui lui sont opposées, ses maladies et ses passions démontreraient le contraire. 3.° Avant notre existence dans la vie actuelle, nous n'avons rien senti : nous ne sentirons donc non plus rien après la mort ; car comme l'âme n'existait pas avant cette vie, elle ne peut point exister après la mort.

Gassendi élude le premier de ces argumens par des comparaisons mal choisies. Les oiseaux naissent dans un nid, qu'ils abandonnent quand ils sont devenus grands ; les noix croissent sur les noyers, et les grains de blé se développent dans les épis, sans que l'existence de ces noix et de ces grains soit nécessairement attachée aux noyers et aux épis. Gassendi aurait dû prouver, ce que ces exemples ne démontrent nullement, qu'un élément peut provenir d'une matière dont la nature soit opposée à la sienne, et que cette raison fait qu'il n'est pas attaché nécessairement à une matière donnée, que, par exemple, des noisettes peuvent croître aussi sur un pommier, et ne supposent pas de toute nécessité un coudrier : alors, en effet, il eût été facile de présumer par analogie que l'âme peut également exister sans qu'il soit nécessaire de supposer la présence d'un corps. Au second argument Gassendi oppose que l'âme, substance incorporelle, ne saurait être anéantie par une substance corporelle, et que par conséquent elle appartient, quant à son essence, à la classe des choses éternelles. Ses maladies et ses passions dépendent de l'âme sensitive, et nullement de l'âme raisonnable. La réponse au troisième argument se réduit à ce qu'une substance spirituelle tirée du néant par Dieu peut cependant être éternelle, quoiqu'ayant été créée. Si nous ne nous souvenons point d'une existence antérieure à la vie actuelle, ce n'est pas une preuve à alléguer contre ce point de doctrine ;

car les âmes ne sont produites qu'au moment où elles s'insinuent dans les corps, quoiqu'il ne nous soit pas possible de concevoir comment.

A l'égard de l'état de l'âme après le corps, Gassendi se contente de rapporter les opinions des anciens philosophes païens et chrétiens. Lui-même porte un jugement très-modeste : *Tam parum est, quod conjicere naturæ lumine de eo licet, ut totum poenè negotium permittendum sit theologis, qui ex revelatis divinitus principiis definire nobis certum quidpiam possint.*

Je vais faire connaître les résultats de ses recherches sur le libre arbitre et la destinée, qu'on trouve consignées dans la troisième partie principale de sa philosophie, l'éthique. Gassendi répète ici que la volonté raisonnée appartient à la raison, aux jugemens de laquelle elle succède, que par conséquent l'indifférence de la volonté est absolument la même que celle de la raison. Il fait consister l'indifférence de la raison en ce qu'elle ne tient point de telle sorte à une opinion, qui lui paraît vraie, sur un objet, qu'elle ne puisse y renoncer aussi, et en prendre une autre sur ce même objet, dès que le nouveau jugement lui semble avoir un plus grand degré de vraisemblance. Telle est la différence essentielle de la raison et des autres pouvoirs ou facultés qui ne sont dirigés que vers un seul et même produit de leurs fonctions, tandis que la raison change à chaque instant les produits des siennes, quand il lui plaît de le faire. On peut la comparer au fléau d'une balance que le poids le plus pesant fait toujours trébucher. Quand on parle de l'indifférence de la raison, il ne faut pas croire que ces mots indiquent qu'il dépend de la raison de choisir à volonté le parti le moins vraisemblable, ce qui ne lui est pas moins impossible qu'au fléau de la balance d'incliner du côté du poids le plus léger. Il est vrai que sou-

vent la raison se trompe, prend l'erreur pour la vérité, et confond l'invraisemblable avec la vraisemblable; mais, dans ce cas, c'est une apparence, illusoire cependant, de vérité, qui détermine son jugement. Comme elle peut juger indifféremment sur la vérité et sur l'erreur, le bien et le mal, de même la volonté a aussi le pouvoir de se conformer aux jugemens différens de la raison. Dès que le jugement de la raison sur certains objets qui sont en liaison avec les désirs vient à changer, le vouloir ou le non-vouloir raisonnés changent aussi. Au contraire, les déterminations de la volonté ne peuvent pas changer tant que les jugemens de la raison demeurent les mêmes, ce qui fait qu'il importe tant dans la pratique de la vie de porter un jugement exact sur les choses. Une raison non éclairée, et sujette aux illusions, doit toujours aussi induire la volonté en erreur. Cependant, comme notre raison est très-imparfaite, et que d'elle dépendent toutes les déterminations de la volonté, il résulte de cette particularité que les décisions de l'homme doivent être imparfaites et vicieuses. L'homme jouit de la liberté de la volonté par la même cause qui fait que sa raison possède la faculté de se décider indifféremment. Il est libre, afin que, quand le bien et le mal se présentent à lui, il puisse choisir le bien, ou le mal sous l'apparence du bien, qu'entre plusieurs biens il choisisse celui qui, étant ou paraissant être le meilleur, stimule davantage ses désirs, et enfin qu'entre plusieurs maux il évite le plus grand. Gassendi se trouve conduit ainsi à la question suivante : Comment un homme qui connaît le bien peut-il toutefois se résoudre au mal? Il répond : Si un homme connaît réellement le bien, et que la connaissance lui en soit réellement présente, il ne peut rien faire qui ne soit conforme à cette connaissance; mais quel-

qu'un peut avoir une connaissance, et n'en point faire usage : alors c'est comme s'il ne la possédait pas, et on explique facilement comment il peut agir en sens inverse de ses idées, qui sont d'ailleurs bonnes. Ainsi, quoiqu'un homme sache combien la vertu est honorable et le vice honteux, cependant il foule l'une aux pieds et se jette à corps perdu dans les bras de l'autre. Il peut se faire, à la vérité, qu'un homme qui commet une mauvaise action connaisse la beauté de la vertu et la laideur du vice, et soit saisi d'une certaine douleur pendant l'action elle-même, d'où on serait tenté de conclure qu'il s'adonne sciemment au mal; mais, répond Gassendi avec Aristote, un pareil individu est comme un ivrogne qui récite des vers d'Empédocle sans y faire la plus légère attention, ou comme un enfant qui lit un livre sans y rien comprendre, ou comme un comédien qui représente un personnage tout-à-fait différent de ce qu'il est lui-même. Chez l'homme vicieux, l'esprit est toujours agité, et la connaissance rendue fausse, par une passion quelconque qui s'éveille, la volupté, la colère, l'ambition ou toute autre, qui rendent difficile ou empêchent même de discerner le bien dans la vertu et le mal dans le vice, tandis qu'elles font ressortir au grand jour les peines et le mal apparent qu'entraîne la vertu, de même que le bien illusoire, c'est-à-dire, les agrémens du vice. Ainsi Médée dit : « Je n'ignore pas quel « affreux malheur je cause, mais la colère étouffe « chez moi la raison. » Comme il n'est pas rare toutefois que, pendant l'action, ou immédiatement après, la raison juge plus sainement, et reprenne son empire sur les passions, de là naît le repentir, qui fréquemment tourmente l'homme vicieux au moment même où il commet ses fautes.

Gassendi ne cherche pas à prouver que l'homme est réellement libre, et à expliquer comment on

peut concilier le libre arbitre avec le déterminisme naturel. Il se contente de poser la question suivante: Comment la destinée et le bonheur s'accordent-ils avec la liberté morale ? Sous le nom de destinée on ne désigne pas ici une aveugle nécessité. Si on considère le destin comme la décision de la volonté divine, sans laquelle il n'arrive en général rien, et le bonheur comme un événement, imprévu à la vérité pour l'homme, mais prévu par Dieu, et compris dans la série des causes fatales, on peut alors soutenir l'existence de tous deux. Un prince peut envoyer sur différentes routes des courriers dont aucun ne soit instruit de l'objet de la mission de l'autre, et il est posssible que ces courriers se rencontrent à la même époque et dans le même lieu sans savoir comment, quoique le prince en ait été parfaitement bien informé d'avance. Dieu peut avoir, de la même manière, réglé tout ce qui concerne les hommes, et avoir prévu tous les événemens qui surviennent, quoiqu'ils arrivent sans que nous nous y attendions. La destinée et le bonheur n'ont donc, dans cette acception, rapport qu'à l'homme, et ne s'appliquent en aucune manière à la Divinité. Mais ils se concilient très-bien avec le libre arbitre. Dieu, ainsi que les théologiens l'enseignent, produisit non-seulement les causes nécessaires, mais encore les causes libres : ces deux ordres de causes sont donc soumis à la Providence divine, de telle manière que chacune agit d'une manière conforme à sa nature, les causes nécessaires d'après la nécessité, et les causes libres d'après la liberté. On ne renverse donc pas le libre arbitre, même en admettant que Dieu est le Créateur des causes libres.

Suivant Gassendi, les principales difficultés qui s'élèvent contre cette manière de voir sont au nombre de deux : 1.° Dieu savait certainement bien que Saint-

Pierre renierait Jésus-Christ, où il ne le savait pas. On ne saurait admettre cette dernière supposition. Si on adopte la première, il n'était pas possible que Saint-Pierre ne reniât point le Christ; car si la chose eût pu ne pas avoir lieu, la préscience de Dieu aurait été trompeuse, et la prophétie de Jésus lui-même fausse; et si elle pouvait se passer autrement, alors Saint-Pierre n'a pas agi avec liberté. Gassendi cherche à écarter cette difficulté en distinguant deux nécessités, l'une absolue et l'autre hypothétique. Deux fois deux font quatre, et la journée d'hier est écoulée, voilà des choses qui reposent sur une nécessité absolue; mais c'est une nécessité purement hypothétique quand je veux bâtir une maison, ou aller à la campagne. De cette distinction il résulte que la nécessité absolue exclut l'action contraire à celle qui s'exécute, mais qu'il n'en est pas de même de la nécessité hypothétique; car celui qui pose les fondemens d'une maison pouvait aussi, absolument parlant, ne pas les poser, et celui qui va se promener pouvait également rester chez lui. Dieu prévit donc, comme un événement nécessaire, que le Christ serait renié par Saint-Pierre; mais il le prévit comme événement d'une nécessité hypothétique, de sorte que l'Apôtre n'en continua pas moins d'être moralement libre. On ne doit pas être étonné que cette nécessité ne soit point en contradiction avec le libre arbitre, puisqu'elle ne précède pas la liberté morale et l'emploi qu'on en fait, mais qu'elle marche à sa suite, et qu'au lieu d'avoir sa source dans les choses elles-mêmes, elle ne l'a que dans le temps. Si on dit qu'il était nécessaire que Saint-Pierre reniât son Seigneur et maître, la nécessité n'était pas de nature à ce qu'il se trouvât par avance dans le disciple quelque chose qui dût le contraindre à agir : cette nécessité ne reposait au contraire que sur le temps : or, comme le

temps peut être passé et non passé, de même un événement qui survient dans le temps peut être également arrivé ou non arrivé. Plusieurs anciens philosophes d'Alexandrie argumentaient aussi de la même manière contre la difficulté. Ammonius disait que les choses accidentelles n'ont pas lieu parce que Dieu les pressent, mais que Dieu les connaît d'avance parce qu'elles s'effectuent accidentellement. Malgré toute la sagacité que Gassendi et ses prédécesseurs ont déployée pour faire disparaître la difficulté en question, on ne tarde pas à découvrir le sophisme renfermé dans tous les raisonnemens auxquels ils ont recours. Comme Dieu sait de toute éternité tout ce qui est possible, toutes les actions de l'homme se trouvent aussi dans son intelligence, et chacune doit par conséquent arriver ainsi qu'elle arrive en effet, parce qu'il est impossible que la préscience de Dieu renferme une erreur. Le libre arbitre est donc incompatible avec la prédestination et la préscience. Ajoutons encore que tout ce qui est et arrive a finalement sa cause réelle en Dieu, de sorte qu'on doit nécessairement admettre ici préscience et prédestination divines.

Gassendi soutient que la seconde difficulté contre l'harmonie du libre arbitre avec la destinée est un sophisme du genre de ceux que les anciens dialecticiens appelaient *ignava ratio*. Voici quel est le raisonnement, tel que Cicéron l'exprime : Si ta destinée est de guérir d'une maladie, que tu te serves de médecin, ou que tu n'en appelles point, tu guériras ; mais si ton sort est de ne point guérir de cette affection, tu ne guériras pas non plus, soit que tu invoques, soit que tu dédaignes les secours de la médecine ; or l'un ou l'autre de ces deux cas doit nécessairement arriver ; il est donc indifférent d'appeler ou non un médecin auprès de soi. Gassendi réplique qu'à la vérité

tout ce qui arrive est compris dans la destinée, mais que ce n'est pas une raison pour que tout arrive aussi par la destinée, et qu'en particulier toutes les actions accidentelles sont libres et exclues de la détermination du sort. Ainsi la destinée renferme non-seule- qu'un homme guérisse ou meure d'une maladie, mais encore qu'il appelle ou non un médecin : cependant aucun de ces événemens n'est déterminé par elle ; tous sont au contraire accidentels, et par cette raison-là même libres. Il est vrai qu'on peut toujours demander : Comment est-il possible que s'il existe une cause qui contribue plus à la guérison qu'à la mort, et *vice versâ*, et une autre qui détermine plus à prendre un médecin qu'à n'en point appeler, et réciproquement, ces causes dépendent à leur tour d'autres antérieures ; et, Comment est-il possible, dans cette supposition, qu'un événement qu'on convient être compris dans la destinée, ne soit cependant pas déterminé par elle? Ici Gassendi tranche le nœud au lieu de le délier. La sagesse humaine, dit-il, ne doit pas prétendre s'élever au-dessus de la sagessse divine, et celle-ci nous défend de nous perdre en spéculations sur les causes qui ont déterminé Dieu à disposer toutes les choses comme elles le sont effectivement.

En s'occupant de fixer l'idée du bien suprême, Gassendi adopte l'épicuréisme, et s'attache à réfuter les argumens des stoïciens, des académiciens et des péripatéticiens. La vertu en elle-même ne peut pas être le souverain bien, parce qu'elle paraît toujours n'être qu'un moyen d'arriver à un but plus élevé. Or ce but plus élevé n'est autre chose que le bonheur. Il ne s'agit donc que de faire connaître les caractères du vrai bonheur auquel le sage tend et doit tendre. L'essence de la véritable félicité consiste dans la tranquillité de l'âme et l'indolence du corps.

Le bonheur résulte de ce que le sage épure toutes les sensations agréables, les classe, établit de l'harmonie entr'elles, et exclut tous les plaisirs brutaux et désordonnés. Cette félicité est aussi la plus naturelle, car nous voyons qu'elle constitue le but final de toutes les opérations de la nature. Ainsi les animaux ont le plaisir de savourer, afin que l'action de manger leur devienne agréable, et que le plaisir les excite à manger; mais l'aiguillon qui engage à manger est destiné à apaiser la faim, et à calmer les agitations de l'estomac. Un état tranquille et exempt de trouble est donc le but final vers lequel la nature dirige tous ses efforts, et le souverain bien qu'elle poursuit. Ce souverain bien est aussi le plus facile à acquérir pour l'homme, car chacun a en son pouvoir la faculté de modérer ses passions, de tranquilliser ainsi son esprit, et de se procurer ce qui est véritablement nécessaire au corps pour le mettre dans un état exempt de douleur. Si l'homme se trouve dans une position telle qu'il lui soit impossible d'acquérir ni la tranquillité de l'âme, ni l'indolence du corps, il lui sera encore bien moins possible de se procurer aucun autre bien quelconque. Le bien suprême admis par Gassendi doit aussi être le plus durable suivant lui. Les autres ne se prolongent qu'un instant, tandisque la véritable félicité dure toujours, et n'est interrompue ou détruite que par notre propre faute. Enfin c'est de tous les biens celui qui est le moins accompagné de repentir. Tous les autres peuvent entraîner quelque mal à leur suite; mais le véritable bonheur est complètement innocent, et ne saurait jamais nuire. Je n'ai pas besoin de m'arrêter à critiquer toutes ces assertions. Il serait également superflu que j'entrasse dans de plus grands détails sur la manière dont Gassendi déterminait les

divers maux d'après l'idée qu'il s'était formée du souverain bien.

Je vais encore faire connaître quelques remarques sur le contenu de différens opuscules philosophiques de Gassendi, tels que sa lettre sur le traité *De veritate* d'Edouard Herbert, son *Examen fluddanæ philosophiæ*, et sa *Disquisitio metaphysica adversùs Cartesium*.

Edouard Herbert, baron de Cherbury, et pair d'Angleterre et d'Irlande, publia en 1633 un ouvrage intitulé : *De veritate*, où il rejetait les anciennes définitions et divisions de la vérité, développait une nouvelle idée de cette dernière, et indiquait en même temps certaines conditions sans lesquelles il devient impossible à l'homme d'acquérir une science véritable. Il fit remettre son ouvrage à Gassendi, par Diodati, conseiller au service de la république de Venise, le même auquel le philosophe français fut redevable de l'amitié qui s'établit entre lui et Galilée. Herbert le priait de lui donner son avis sur cette production. Telle fut l'occasion qui engagea Gassendi à écrire son *Epistola ad librum Eduardi Herberti, Angli, De veritate*, que nous ne possédons plus aujourd'hui dans son entier. Deux copies, dont Gassendi donna l'une à Diodati pour la faire passer à Herbert qui ne la reçut pas, et dont il remit l'autre en mains propres au baron anglais dans une visite que celui-ci lui rendit à Paris, sont perdues. La Lettre renferme une critique aussi honnête que remplie de sagacité de toutes les opinions avancées par Herbert. L'écrivain anglais distinguait quatre espèces de vérité, par rapport à l'objet lui-même (*veritas rei*), aux caractères objectifs apparens de cet objet (*veritas apparentiæ*), à l'intuition immédiate par les sens (*veritas conceptûs*), et aux idées ou jugemens de l'intellect (*veritas intellectûs*). Gassendi rappelle que cette

division n'est point nouvelle, et qu'on la trouve déjà dans les ouvrages des anciens. Il signale aussi plusieurs contradictions dans les caractères assignés aux différentes espèces de vérité. Ainsi, par exemple, Herbert prétendait que la vérité par rapport à la chose en elle-même est absolue, et que l'intelligence ne peut pas se tromper par elle-même : cependant il assignait certaines conditions à cette vérité, et convenait ailleurs qu'il est possible à l'intelligence de tomber dans l'erreur. Indépendamment de ces contradictions qui dépendaient plutôt du style obscur et de la méthode diffuse d'Herbert, que de sa théorie des facultés intellectuelles, Herbert plaçait la source de l'erreur objectivement dans les accidences des choses, et subjectivement dans les sens. Gassendi pensait au contraire que c'est l'intelligence elle-même qu'on doit accuser de l'erreur ; que celle-ci ne provient ni objectivement de la chose, ni subjectivement des sens, qui ne font que percevoir, sans prononcer sur la nature objective des choses, et ne sauraient par conséquent se tromper, tandis que la raison décide de l'essence des choses, ce qui l'expose à errer, et doit renfermer aussi la cause de l'erreur. A l'occasion de cette dispute entre Gassendi et Herbert, il est intéressant de faire remarquer que tous deux avaient raison à certains égards, et tort à certains autres, parce qu'aucun d'eux ne rencontra la véritable source de l'erreur. L'erreur ne réside ni dans les choses, ni dans les sens, comme Gassendi le soutient avec raison contre Herbert ; mais elle ne tire pas non plus son origine de l'intelligence, comme faculté qui n'agit que d'après des règles formelles et nécessaires, ainsi que Gassendi le prétendait. Elle dépend d'un défaut de rapport entre l'intelligence et les objets deaidées, lequel défaut est produit par les images reçues de ces objets, et par la précipitation

du sujet pensant, qui admet comme une vérité l'apparence illusoire de l'imagination. Un marin en pleine mer prend une bande de nuages à l'horizon pour la terre : son œil ne voit autre chose que les caractères d'une bande de nuages ; mais chez lui l'imagination met à la place de la perception de l'œil son propre produit, l'image de la terre, et alors la raison se trouve dans un rapport inexact avec la bande de nuages, puisqu'elle adopte l'illusion de l'imagination, et la regarde effectivement comme une terre. Si le marin n'avait pas mis tant de précipitation dans son jugement, et s'il avait approfondi le fantôme que son imagination lui présente, il ne serait pas tombé dans l'erreur.

De toutes les propositions d'Herbert, celle qui choqua le plus Gassendi, et avec raison, fut celle qui renfermait le principal résultat des travaux de l'écrivain anglais, savoir qu'il y a aussi une véritable science de l'essence des choses, ou, pour adopter le langage moderne de la philosophie, qu'on peut connaître les choses en elles-mêmes. Herbert transportait les purs principes rationnels du savoir aux choses elles-mêmes hors de nous, et croyait découvrir en eux les qualités objectives absolues de ces choses. Il pensait que ni les images fournies par les sens, ni les idées et les jugemens de la raison, ne pourraient avoir la moindre importance s'ils ne représentaient pas la nature objective des choses, ou n'étaient au moins pas en harmonie avec elle. Si on s'efforce de rectifier les erreurs des sens, c'est uniquement pour en faire accorder les perceptions avec les choses réelles. Les sceptiques émettent une opinion absurde quand ils prétendent qu'il n'y a pas de véritable science des choses elles-mêmes. L'homme se trouverait dans un bien triste cas, si, possédant des moyens de percevoir les couleurs, les sons, ou d'autres qualités

variables et momentanées des choses, il n'en avait aucun pour connaître la vérité pure, éternelle et nécessaire, à l'égard des choses. Ici Gassendi méconnut encore la cause qui avait conduit Herbert à avancer une assertion aussi fausse, et qui tenait au défaut de connaître assez la nature des facultés intellectuelles; mais il réfuta très-bien les raisonnemens du philosophe anglais à l'appui de l'existence d'une science des choses en elles-mêmes. Les sceptiques, dit-il, ne doutent en aucune manière qu'il n'existe une science des phénomènes, mais ils ne croient pas que cette science représente la véritable nature intrinsèque des choses. Ils conviennent que le miel a une saveur sucrée; mais ils nient que personne sache ce qu'est le miel en lui-même: ce doute n'a rien qui répugne au bon sens. Dieu peut s'être réservé la connaissance de la vérité absolue, ou de l'essence des choses, et on ne saurait nullement constater que cette circonstance soit triste pour l'homme. La science, telle que l'homme la possède, suffit à la satisfaction de tous ses besoins, et c'est élever une plainte déplacée que de regretter de ne point jouir du superflu. Sans doute, l'homme aspire au savoir; mais il paraît que ce désir est, de même que tous les autres, accompagné d'une insatiabilité singulière. En effet, il s'étend au-delà des choses dont la connaissance nous est nécessaire, et sans lesquelles nous ne pourrions pas vivre: il n'a donc ni bornes ni but. Nos besoins exigeaient que nous pussions distinguer le jour de la nuit pour discerner les couleurs, entendre les sons pour poursuivre et éviter certaines choses, flairer les odeurs pour reconnaître les choses convenables ou nuisibles à notre individu, apprécier le chaud et le froid, sentir ce qui est mou ou rude au toucher, etc. Telle est à proprement parler la destination du désir naturel qui

nous porte à savoir, et nous sommes doués des facultés nécessaires pour le contenter; mais si nous voulons pénétrer l'essence intime des choses, si nous ne sommes pas contens de sentir la lumière et la chaleur du soleil, tant que nous ignorons de quelle nature est la substance de cet astre, quels sont les élémens qui entrent dans sa composition, s'il tourne autour de la terre, ou si c'est au contraire notre planète qui se meut autour de lui, etc.; alors notre avidité de savoir affecte des prétentions déplacées, et si, malgré toutes les peines que nous prenons, nous manquons cependant notre but et n'arrivons point à la vérité, nous devons nous en prendre non pas à la Divinité, mais bien à notre folle curiosité. Dieu nous a inspiré le désir des alimens et des boissons, que peu de chose suffit pour satisfaire; mais si nous nous tourmentons pour nous procurer des friandises, c'est nous-mêmes que nous devons accuser du chagrin que nous éprouvons de n'en pas rencontrer. Nous avons des pieds pour marcher, et rien de plus que la marche n'est nécessaire à nos besoins: nous formons donc un désir vain et insensé quand nous désirons de voler. De même nous n'avons pas le moindre sujet de nous plaindre de ce que la Providence nous a interdit la connaissance de la nature intime des choses. D'ailleurs peut-être la vie de ce bas monde a-t-elle pour destination de faire connaître à l'homme les qualités extérieures et sensibles des choses, et peut être aussi leur nature intime, qui ne frappe point ses sens, lui sera-t-elle dévoilée dans une vie future.

Je passe sous silence quelques autres assertions d'Herbert que Gassendi critique également.

J'ai déjà eu précédemment occasion de faire connaître les causes qui le déterminèrent à entreprendre la critique de la philosophie de Fludd. C'est avec raison qu'il se plaignit de l'obscurité mystique et énig-

matique dont Fludd avait voilé ses idées, et qui le contraignit d'en donner une esquisse abrégée, mais claire, avant de les combattre. Sous ce point de vue, l'opuscule de Gassendi présente un certain degré d'importance historique, puisqu'il sert d'introduction aux écrits de Fludd, et peut épargner le travail pénible auquel il faudrait se livrer pour les comprendre. Ayant déjà développé les opinions principales de ce philosophe, je n'ai pas besoin de les répéter ici. Le but de Gassendi fut principalement de les réfuter; mais il se proposa dans le même temps de défendre son ami Mersenne contre les deux dissertations polémiques de Fludd, *Sophiæ cum Moriâ certamen*, et *Summum bonum*. Il fait voir que la sagesse, opposée par Fludd à la folie, n'est autre chose que celle des alchimistes, qui cherchent la pierre philosophale, et qui affectent d'être ou de vouloir être Rosecroix. Ensuite il s'occupe, tant de réfuter les principes du théosophe, que de développer les argumens contraires de Mersenne, de leur donner un nouveau degré de force, de prouver que Fludd les a mal conçus, et de démontrer le néant des réponses qu'il y fit. La dispute entre Fludd et Mersenne roule sur plusieurs objets qui ne nous intéressent plus aujourd'hui, malgré toute l'importance que les savans paraissaient alors y attacher. Ainsi Fludd prétendait qu'il n'existe pas d'autre véritable sagesse que celle qui est révélée immédiatement par Dieu, de sorte qu'il fondait sa philosophie sur une interprétation mystique et théosophique de la Bible, à l'appui de laquelle il rapportait encore quelques-unes de ses expériences et de ses conclusions alchimiques. Mersenne soutenait au contraire que la bonté de la Providence divine a voulu que les sciences les plus nobles et les plus utiles nous fussent transmises par la postérité impie de Caïn, ou par les païens. Fludd déclarait que cette assertion est une horrible im-

piété, accusation dont Gassendi mit la fausseté dans tout son jour, en lui rappelant combien lui-même avait inséré dans ses propres ouvrages de faits empruntés aux philosophes ou médecins païens, et dont on chercherait en vain le moindre trace dans l'Ecriture-Sainte. Mersenne s'était déchaîné avec une animosité particulière contre l'idée que Fludd attachait à Dieu, en le considérant comme l'âme de la vie et de l'activité. Gassendi soutint son argumentation, et en accrut encore le poids. Si Dieu, ainsi que Fludd le prétend, ne différait pas de l'esprit éthéré du monde, et que cet éther, par son intervention, l'identifiât avec toutes les choses dont il constituerait par conséquent la véritable forme et la réalité, alors il serait composé. Suivant Fludd, le soleil est le siége principal de la Divinité. Dans cette supposition, tout devrait être vivifié et animé par les rayons du soleil. Dieu se trouverait donc divisé en un nombre infini de particules qui suivraient aussi des directions diversifiées à l'infini. Mais on ne peut point admettre que Dieu soit composé et divisible, parce que c'est toujours une imperfection pour une substance composée de parties, et que la Divinité étant la plus parfaite de toutes les choses, doit aussi être absolument simple. On se forme de Dieu une idée bien plus appropriée à sa nature, quand on pense que d'éternité en éternité il est essentiellement présent partout, quoique ce mode d'existence soit absolument incompréhensible pour les hommes. Je ne puis pas rapporter ici tous les autres raisonnemens de Gassendi contre Fludd; je me contenterai seulement d'ajouter qu'il tourne en ridicule les rêveries de ce théosophe sur les Rosecroix, et sur la prétendue sagesse universelle et occulte dont Fludd leur attribuait la possession [1].

[1] Les opinions que Fludd accordait aux Rosecroix, qu'il

Les écrits polémiques de Gassendi contre Descartes sont incomparablement plus instructifs et

défendait même avec chaleur, et contre lesquelles Gassendi n'employa point d'autres armes que celles de l'ironie et du ridicule, se réduisent aux propositions suivantes. Il y a un esprit éthéré, âme du monde, pierre philosophale, Christ, Messie, qui est le principe de la vie, et par lequel existent; tant le monde dans son ensemble, que toutes les choses en particulier, spécialement l'homme, qui est le microcosme. Cet esprit éthéré est une chaleur innée dans chaque chose vivante, un humide radical. Comme on l'inspire avec l'air, qu'on l'ingère avec les alimens, que la vie commence à son entrée dans un corps, et cesse quand il abandonne ce corps, la principale étude des alchimistes est de l'enchaîner en quelque sorte, de s'en rendre maître, et surtout de faire qu'il soit inséparable du corps de l'homme. Si on pouvait parvenir à ce grand but, alors on aurait trouvé la panacée universelle. Maintenant, l'or est la seule substance qui paraisse susceptible de retenir l'esprit éthéré, parce qu'il résulte d'un assemblage de principes très-parfaits, et qu'on ne peut parvenir à le détruire en ayant recours aux dissolvans ordinaires. Les sages alchimistes ont donc fait choix de ce métal pour essayer de le porter à un état tel, que les rayons de l'esprit éthéré qui émanent du soleil et qui le pénètrent puissent toucher les rayons du même esprit déjà renfermés inséparablement en lui, et s'assimiler à eux, afin qu'il en résulte la plus grande masse possible d'esprit éthéré, et qu'il ne reste plus que la quantité d'or indispensable pour la fixation. C'est de là que naissent l'or potable et la pierre philosophale. Cette pierre est jaunâtre à cause de l'or qu'elle renferme, mais l'esprit éthéré lui communique une couleur de feu extrêmement intense. Fludd prouve cette assertion en rapportant que l'esprit éthéré extrait du froment, et exposé aux rayons du soleil dans une petite bouteille placée à la pointe d'un clocher, absorbe une si grande dose de l'esprit du monde, *ut etiam rubini pulcherrimi speciem indueret et tincturâ sanguinis esset infectus*. Celui qui possède la pierre philosophale, outre le pouvoir de transmuer les métaux, qui n'était qu'un objet accessoire pour les alchimistes, peut encore se garantir du besoin de boire et de manger, parce qu'elle fixe l'esprit vital qui se trouve

plus importans pour la philosophie que les deux traités qui viennent de nous occuper. Leur style gai, animé et satirique les rend aussi beaucoup plus attrayans à lire. J'ai développé précédemment les circonstances qui leur donnèrent naissance : je me contenterai donc d'insister ici sur l'exposition des dogmes scientifiques qu'ils renferment.

Gassendi doutait de l'utilité réelle de la méthode que Descartes avait adoptée dans l'établissement de son nouveau système philosophique, méthode d'après laquelle ce philosophe, renonçant à toutes les connaissances véritables ou prétendues qu'il avait acquises jusqu'à ce jour, n'admettait la vérité que de ce dont il croyait trouver l'évidence dans sa conscience, mais soutenait aussi que cette vérité est absolument certaine et incontestable. Qu'un philosophe abjure tous les préjugés, disait Gassendi, ou ne

déjà dans l'homme, et le rend inséparable du corps, de sorte qu'il n'a plus besoin d'être réparé par les alimens et les boissons. L'alchimiste peut même transformer son corps en celui d'un Ange, parce que l'esprit détruit la masse grossière, et convertit le corps en une essence lumineuse infiniment mobile, à l'abri de toute destruction de la part des substances corporelles extérieures, mais continuant cependant toujours de conserver la figure humaine. L'adepte entre ainsi en liaison des plus intimes avec l'âme du monde : il devient véritablement sage et prophète, et rien ne peut plus lui être caché, car le monde corporel ne l'empêche plus de porter son regard spirituel et pénétrant sur tout. C'est pourquoi il se livre à la recherche, non-seulement du présent, mais encore du passé et de l'avenir : il découvre les pensées les plus secrètes de l'homme, et les causes les plus occultes des phénomènes; il possède toutes les langues, toutes les sciences et tous les arts ; il se trouve, à volonté, en tout temps et en tout lieu, auprès de la personne qui lui plaît, et peut instruire cette personne, quoique les individus qui partagent avec lui la possession du secret, soient, à proprement parler, ses frères et ses amis intimes.

peut que l'en louer ; c'est une action raisonnable et nécessaire ; mais qu'il rejette toutes les connaissances acquises jusqu'alors, en les regardant comme des illusions produites par un mauvais Génie, c'est remplacer un ancien préjugé par un autre nouveau. Personne ne pourra non plus se persuader que Descartes ait réellement mis au nombre des erreurs tout ce qu'il avait su ou pensé jusqu'alors ; que, par exemple, il ait révoqué en doute qu'il veillait actuellement, qu'il voyait ou entendait telle ou telle chose, etc. Supposons même qu'un doute aussi complet soit possible, il ne s'ensuit pas cependant que Descartes en ait réellement profité, et que le système philosophique découvert ensuite par lui jouisse de l'évidence et d'une certitude apodictique ; car comment peut-il répondre de ne pas s'être encore trompé, et de ne point avoir été une nouvelle fois induit en erreur par un mauvais Génie ? *An non fuisset magis et philosophico candore et veritatis amore dignum, res, ut se habent, et bonâ fide et simplicitate enuntiare, quàm, quod objicere quispiam posset, recurrere ad machinam, captare præstigias, sectari ambages?*

On ne saurait disconvenir que Descartes n'ait exprimé trop fortement son état sceptique, ce qui justifie l'ironie avec laquelle Gassendi lui répliqua dans l'*Instantia* qui parut contre sa réponse au raisonnement précédent. Le dogmatisme dans lequel il s'engagea contraste aussi d'une manière trop frappante avec le scepticisme qui lui servit de point de départ, et Gassendi eut peut-être raison de lui faire sentir qu'un philosophe abuse du scepticisme lorsqu'il l'invoque pour procurer une apparence d'autant plus imposante de certitude à un système dogmatique qu'il établit par la suite. Mais Gassendi fut injuste envers lui, en dénaturant les vues qui le

guidèrent dans sa conduite. Descartes ne prétendait pas que toute connaissance quelconque fût absolument incertaine et fausse ; seulement, comme il ne trouvait pas un seul principe fixe de la vérité, et qu'il ne pouvait point se dissimuler l'incertitude réelle d'un grand nombre de connaissances, il admettait, pour mettre un terme à ses doutes, que tout est incertain, et cherchait ensuite, dans cette supposition, à découvrir le principe fixe de la vérité. Il est vrai que son scepticisme lui fit porter un jugement peu équitable sur l'ancienne philosophie qu'il négligea beaucoup trop, tandis qu'il accorda, d'un autre côté, une confiance trop illimitée aux résultats de ses propres spéculations ; mais ce n'était là qu'une manière vicieuse et peu philosophique de mettre lui-même sa méthode en pratique, et on ne pouvait pas en faire un reproche à l'intention primitive qui le dirigea.

Gassendi combattit en second lieu l'argument que Descartes avait tiré de sa pensée pour prouver sa propre existence, ainsi que les conclusions qui furent la suite de ce qu'il regarda la pensée comme le principe radical de toute connaissance vraie. Il attaqua entre autres celle-ci : Que l'homme n'est pas un corps. Descartes, disait-il, n'aurait pas eu besoin de recourir à un si grand appareil pour démontrer sa propre existence ; car sa pensée n'était pas le seul acte qui pût lui faire conclure qu'il existait, et toute autre de ses actions l'eût également conduit à ce résultat final. Supposons que ce soit la seule preuve admissible, elle n'est cependant point valable, et elle fournit encore bien moins un principe fixe de connaissance. Gassendi, raisonnant d'une manière conforme au scepticisme total professé par Descartes, refondit l'enthymême de ce philosophe : *Je pense, donc je suis*, dans l'argumentation suivante : *Si quis somnians, à Deo deceptus, à maligno*

genio delusus omnia, quæ prænovit, falsa reputet, judicioque omni præhabito spoliatus sit : ille colligit, se existere, quia cogitat ; Atqui ego somnians, à Deo deceptus omnia, quæ prænovi, falsa reputo ; judicioque omni præhabito spoliatus sum ; Igitur ego colligo, me existere, quia cogito. Ce raisonnement sert à faire apprécier l'enthymême célèbre de Descartes ; mais il prouve évidemment aussi combien Gassendi agissait en sophiste. Descartes cherchait un principe radical, et, pour le trouver, il était naturel qu'il remontât jusqu'à sa propre existence. Sans une pareille intention, il eût été incontestablement ridicule qu'un philosophe prît tant de peine pour prouver qu'il existait. Mais d'où sais-je que j'existe ? A cette question, Descartes répondait : Je le sais par la science même ; ou, pour me servir de ses expressions : Je le sais par la pensée. Dès-lors il regardait aussi la pensée comme le radical de toutes les actions de l'homme, et comme le principe évident de toute connaissance. La manière dont Gassendi parodia son enthymême n'en détruit donc point la valeur, ainsi qu'on serait tenté de se l'imaginer au premier aperçu. Celui qui croit tout faux, soit parce qu'il rêve, soit parce qu'un mauvais Génie le trompe, pense dans tous les cas, et, s'il conclut son existence de cette pensée, la conclusion est certainement juste et parfaite. Ici, le passage du scepticisme au dogmatisme est tout-à-fait inévitable.

Descartes disait que l'âme est une substance pensante, parce qu'il ne rencontrait rien de corporel dans la pensée pure de soi-même. Gassendi persifla cette assertion, et, en s'adressant à Descartes, il le nomma *O anima !* Son adversaire lui répondit en lui donnant l'épithète de *O caro !* Et tous deux répétèrent fréquemment cette raillerie dans les écrits qu'ils s'opposèrent réciproquement. Quant à l'opi-

nion elle-même, Gassendi objectait que l'activité de l'âme ne consiste pas dans la pensée seule ; qu'elle s'étend aussi aux sensations, à la végétation et aux mouvemens du corps ; qu'en conséquence, la définition de Descartes n'épuise pas le sujet, et qu'on ne peut pas prouver par elle l'immatérialité de l'âme. Différens autres raisonnemens que Gassendi exposait contre elle ne sont que de pures cavillations.

Gassendi attaqua surtout d'une manière très-vive la preuve que Descartes avait donnée de l'existence de Dieu, non pas que son adversaire eût révoqué le dogme en doute, mais parce qu'il s'était servi d'argumens trop faibles pour le défendre. Il commença par critiquer le caractère admis par Descartes pour connaître la vérité, c'est-à-dire, l'assertion de ce philosophe que tout ce dont la conscience constate l'évidence est vrai. Il y a eu, disait-il, de grands génies qui ont, sans contredit, connu clairement bien des choses, et qui pensaient cependant que la vérité est cachée en Dieu ou dans le fond d'un puits. Ne devrait-on pas être autorisé par-là à conjecturer que la règle de Descartes est trompeuse ? Si on a égard aux argumens des sceptiques, la vérité connue clairement n'est que ce qui paraît tel à chacun. Mais nous voyons qu'un fruit semble doux et agréable à un homme, tandis qu'un autre le trouve amer et répugnant : si les deux sensations renferment la vérité, alors une vérité contredit l'autre, ce qui est impossible. Il reste bien toujours la proposition que ce que nous concevons clairement est vrai ; mais la question est de savoir comment nous parvenons à nous convaincre que notre connaissance est tellement claire que nous ne puissions pas être trompés par elle Gassendi rappellait à Descartes que lui-même avouait avoir autrefois reconnu certaines et évidentes bien des choses qu'il trouva ensuite être

fausses et douteuses. La réponse de Descartes à ces objections est peu satisfaisante ; la voici en propres termes : *Ut probes*, dit-il, *non esse regulam certam, quod ea, quæ valdè clarè et distinctè percipimus, sint vera, dicis, ingenia permagna, quæ videntur debuisse plurima clarè et distinctè percipere, censuisse nihilominùs rerum veritatem vel in Deo vel in puteo esse absconsam. In quo fateor, te rectè ab auctoritate argumentari, sed meminisse debuisses, ô Caro, te hic affari mentem à rebus corporeis sic abductam, ut ne quidem sciat, ullos unquam homines ante se exstitisse, nec proinde ipsorum auctoritate moveatur. Quod deinde affers de Scepticis, locus est communis non malus, sed nihil probans; ut neque quod quidam pro falsis opinionibus mortem oppetant ; quia probari nunquam potest, illos clarè et distinctè percipere id, quod pertinaciter affirmant.* C'est à juste titre que Gassendi s'écria à l'occasion de ce passage : *Quàm præclarus est monitor ! Quàm in malâ causâ securus !*

Pour appuyer la preuve de l'existence de Dieu, Descartes distinguait les idées en innées, éventuelles ou acquises, et factices ou créées par nous-mêmes. Il rangeait dans la première classe les idées de la chose, de la vérité, de la pensée : dans la seconde, celles du soleil, du feu, d'un son ; dans la troisième, celles des syrènes, des hippogryphes, etc. D'abord, ajoutait-il, il crut possible que toutes les idées eussent une origine extérieure, ou que toutes fussent innées, ou que toutes fussent créées par nous ; car, du point où il s'était placé pour se livrer à ses méditations, il n'en pouvait pas découvrir clairement et distinctement la source ; mais ensuite il trouva cette division des idées confirmée par la conception intérieure et évidente. Gassendi objectait qu'entre les idées acquises et les factices il n'y a pas de diffé-

rence quant à la source de leurs objets, puisque les idées factices sont composées d'idées acquises : comme, par exemple, celle d'un centaure résulte de l'association de l'idée d'un homme avec celle d'un cheval. A l'égard des idées innées, elles n'existent point du tout, et on peut prouver que toutes celles qu'on croit être telles tirent cependant leur origine du dehors. *Habeo à meâ naturâ*, disait Descartes, *quod intelligam, quid sit res*. Entend-on ici par *res*, non pas la conception elle-même, qui, sans le moindre doute, est innée, mais bien l'idée d'une chose objective : alors cette idée est une idée abstraite, que l'intelligence ne peut avoir reçue autrement qu'en rapportant toutes les choses individuelles à une idée générique. Mais comment l'idée générique pourrait-elle être innée, si les idées de tous les objets individuels, à l'ensemble desquelles elle se rapporte, et dont elle n'est qu'une abstraction, n'étaient pas elles-mêmes innées ? Cependant Descartes admettait une classe particulière d'idées, qui concernent les objets extérieurs, et qui sont acquises du dehors ; mais si les idées des choses individuelles ont, quant à leur contenu, une origine extérieure, il faut que l'idée de la chose en général provienne aussi de la même source, puisqu'elle est impossible sans les idées particulières. L'idée de la vérité ne peut être elle-même que la corrélation de l'idée avec l'objet auquel elle se rapporte ; mais si l'idée de l'objet n'est pas innée, celle de la vérité ne l'est pas non plus, puisqu'elle est également impossible sans l'idée de l'objet. L'idée de la pensée peut bien, il est vrai, être innée, et même elle doit l'être, car elle est, à proprement parler, l'idée de notre entendement subjectif, ou de notre âme ; mais on ne peut rien conclure de ce qu'elle ne se rapporte point à un objet hors de nous, car dire que l'idée de nous-mêmes est innée, signifie

absolument que nous existons nous-mêmes. Descartes répondait sans peine à cette objection. Les idées créées par nous, disait-il, ne peuvent pas plus avoir une origine extérieure que les statues de Praxitèle, quoique ce sculpteur n'ait pas produit le marbre, ou pour se servir des termes de l'argument de Gassendi, quoiqu'il n'ait pas emprunté à d'autres les matériaux dont il les composait. Descartes réduisait donc ici ce que nous produisons nous-mêmes à la simple composition. Mais Gassendi ne niait pas que cette composition ne fût un produit de l'âme. L'idée de la chose en général ne repose pas non plus sur la supposition de l'existence des choses concrètes : il suffit, pour donner lieu à cette idée, qu'on se conçoive soi-même comme une chose pensante, sans avoir égard à aucun objet extérieur ; donc il faut que l'idée de la chose soit innée. Au milieu de cette dispute sur ce qui est inné ou non dans la connaissance, Gassendi et Descartes ne pouvaient parvenir à se réfuter ni l'un ni l'autre, parce qne tous deux ne sentaient pas la différence qui existe entre la connaissance pure et empirique et ses causes, de manière que chacun avait tort d'un côté et raison de l'autre, et que la question devait nécessairement rester indécise.

Gassendi se rapprochait ensuite davantage du but de ses argumentations contre Descartes. Puisqu'il niait l'existence des idées innées, il niait aussi qu'il y eût une idée innée de la substance, et que celle-ci fût conçue comme une réalité objective plus parfaite que les accidences. Il prétendait, au contraire, que nous n'avons aucune idée vraie, c'est-à-dire claire, de la substance, que cette idée n'a point de réalité objective, et qu'elle n'en a qu'une fictive. Si on veut accorder la réalité objective à la substance, cette réalité est au moins de beaucoup plus faible que

celle de l'idée des accidences. Ce qui est réalité dans l'idée de la substance est tiré des idées des accidences, ou formé par elles ; car la substance n'est autre chose qu'un ensemble d'accidences, puisqu'on peut se figurer toute substance quelconque comme une chose étendue, ayant une certaine forme, une certaine couleur, etc. Or, Descartes avait avancé qu'outre l'idée d'une substance finie, celle de Dieu, comme substance infinie, éternelle, toute-puissante, parfaite par excellence et créatrice de toutes choses, est également innée. Gassendi demandait : D'où Descartes sait-il que Dieu est une substance infinie, et la plus parfaite de toutes ? Ne le sait-il pas d'après une connaissance acquise antérieurement, et qui lui vient du dehors, parce qu'il a entendu dire qu'on doit se figurer Dieu revêtu de ces attributs ? Aurait-il jamais décrit ainsi la Divinité, dans le cas où il n'aurait antérieurement rien appris de semblable ? En outre, suivant Descartes, l'idée de Dieu doit renfermer infiniment plus de réalité objective que celle d'une substance finie. Gassendi opposait, qu'il est hors des limites de l'intelligence humaine de concevoir l'infini, et que, par conséquent, il n'y a en elle aucune idée qui se rapporte à une substance infinie. Donc celui qui parle d'une substance infinie donne à une chose un nom dont il n'a pas la plus légère idée, parce qu'on ne peut pas concevoir qu'aucun être fini sorte complètement de ses bornes, et que tout objet concevable pour lui doit constamment être un objet limité. Ajoutons encore que les perfections suprêmes qu'on a coutume de concéder à Dieu sont toutes empruntées de choses que nous admirons communément en nous-mêmes, comme la durée, la puissance, la sagesse, la bonté, le bonheur : qualités que nous grossissons à l'infini pour les transporter à la Divinité, qui reçoit alors de nous le nom d'être éternel, tout-

puissant, infiniment sage, infiniment bon et infiniment heureux. L'idée de Dieu, qui représente un être revêtu de toutes ces qualités, n'a donc pas plus de réalité objective que n'en ont, prises ensemble, toutes les substances finies, de la combinaison des idées desquelles elle résulte, quand nous avons grossi à l'infini ces idées, sans lesquelles il nous serait impossible de la concevoir. Celui qui nomme Dieu n'a pas pour cela la moindre idée de la durée infinie, qu'aucun être fini ne saurait concevoir. De même celui qui attribue la toute-puissance à la Divinité n'a pas non plus une idée parfaite de cette toute-puissance elle-même. Qui peut enfin se vanter d'avoir une idée vraie de Dieu, et de se le représenter réellement tel qu'il est? Combien Dieu ne devrait-il point être petit, s'il n'avait pas d'autres qualités que celles qu'il peut avoir d'après l'idée que nous nous en formons par abstraction de nos propres perfections finies? Ne devrait-on pas croire qu'alors il y aurait entre Dieu et l'homme une proportion de perfections infiniment moins grande qu'entre l'éléphant et le plus petit ciron? Supposons que, d'après les perfections qu'il a reconnues dans un ciron, un homme parvienne à se former l'idée d'un éléphant, et qu'il prétende ensuite que cette idée est vraie et exacte; ne le traitera-t-on pas d'insensé? Comment donc devons-nous juger celui qui, de l'observation des perfections humaines, s'élève à une idée de Dieu qu'il assure être vraie et exacte? La Divinité se trouve à une distance infinie de toutes nos idées; et si notre esprit s'élève jusqu'à la contempler, sa majesté nous éblouit tellement qu'elle disparaît de suite devant nous. C'est donc une prétention absurde que de dire que nous avons de Dieu une idée qui en exprime la substance; nous ne pouvons que nous en former une idée d'après l'a-

nalogie de notre nature, et des perfections que nous rencontrons dans l'univers ; mais cette idée demeure toujours le produit d'un être fini, et elle n'a pas une réalité objective plus grande que les substances dont elle emprunte les caractères, ou d'après lesquelles elle est créée.

Descartes fit observer, avec fondement, contre ce raisonnement de Gassendi, que la substance, comme telle, ne réside pas dans l'ensemble des accidences, mais qu'elle en diffère essentiellement; car la cause de la jonction de ces accidences en un tout durable ne peut nullement être cherchée en elles. Descartes accorda en outre que peut-être il n'avait pas déterminé les attributs de Dieu autrement que l'instruction par les autres ne les lui avait enseignées ; mais il demanda comment les premiers hommes, à qui on emprunta les attributs de la Divinité, parvinrent à s'en former l'idée. S'ils la puisèrent en eux-mêmes, on ne voit pas pourquoi il lui eût été impossible à lui de les tirer également de son propre fonds. Si c'est Dieu qui la leur a révélée, il faut donc nécessairement que Dieu existe. Quant à l'objection de Gassendi, que celui qui parle d'un objet infini donne à une chose un nom dont il n'a pas la moindre idée, Descartes répondit que son adversaire confondait l'idée de l'infini conforme aux bornes de notre entendement et dont chacun trouve la preuve expérimentale dans sa conscience, avec une idée parfaitement appropriée à l'objet lui-même et de la nature de celles que l'homme ne peut jamais se former ni de l'infini, ni d'aucun autre objet quelque petit et futile qu'il soit. Descartes nia en outre que l'idée de Dieu, comme être le plus parfait de tous, eût moins de réalité objective que celle d'une substance finie. Gassendi lui-même convenait que les perfections accordées à la Divinité, après que nous en avons fait abstraction

des choses finies, sont grossies à l'infini par notre intelligence; ces perfections grossies à l'infini doivent donc avoir plus de réalité que celles qui ne sont point grossies. D'ailleurs, d'où provient la faculté qu'a l'intelligence de grossir à l'infini des perfections finies, si elle ne dépend pas de ce que nous avons en nous l'idée d'une substance infiniment élevée au-dessus de tout ce qui est fini, c'est-à-dire l'idée de la Divinité? Enfin il n'est pas moins faux que Dieu serait très-petit, ainsi que le pensait Gassendi, s'il n'était pas plus grand et plus élevé que nous nous le représentons, et que nous pouvons nous le figurer. Il y aurait du ridicule à croire qu'il y a entre Dieu et l'homme une proportion plus ou moins semblable à celle qui existe entre un éléphant et un ciron; mais ce n'est pas là non plus, disait Descartes, l'intention qui le guida, puisqu'il ne parla que d'une idée rationnelle, et non d'une image figurée de Dieu.

Gassendi, dans sa réplique à la réponse de Descartes, ne manqua pas non plus de raisons nouvelles et excellentes à y opposer. Il prétendit que la substance, objectivement considérée, se réduit à rien sans les accidences, et que, sans la présence de ces dernières, on ne peut par conséquent point lui accorder de réalité. Mais c'était encore là un point à l'égard duquel les deux philosophes ne devaient pas pouvoir se réfuter ni l'un ni l'autre. Descartes disait que ce qu'il y a de fixe dans nos idées des choses ne saurait avoir sa source dans les accidences, lesquelles, varient toujours, quoiqu'il ne lui fût possible de démontrer ni l'objectivité de l'idée de la substance, ni la nécessité de la synthèse entre cette substance et les accidences. D'un autre côté, Gassendi soutenait que la substance, sans les accidences, est objectivement rien, malgré qu'il ne pût pas réussir davantage à prouver comment elle résulte de l'ensemble de ces

mêmes accidences. Comme Descartes avait accordé que l'idée de Dieu fut peut-être communiquée aux premiers hommes par révélation, et que, dans ce cas, Dieu doit nécessairement exister, Gassendi pensait que cette hypothèse confirmait son objection, que l'homme ne tire pas nécessairement l'idée de Dieu de lui-même, et qu'en conséquence Descartes réfutait sa propre assertion du contraire. A l'égard des autres raisonnemens de son adversaire, il les trouvait en harmonie avec les opinions que lui-même partageait.

La preuve que Descartes donnait de l'existence de Dieu se fondait principalement sur la conclusion : Que l'âme, en sa qualité de substance finie et imparfaite, ne peut pas avoir produit elle-même l'idée d'un Dieu infini et parfait, idée qui existe dans la conscience de l'homme, et que ses propres réflexions rendent présente à son esprit. Il faut donc qu'elle ait été communiquée immédiatement par Dieu à l'âme humaine. Mais, nécessairement aussi, il suit de là qu'il existe un être objectif le plus parfait de tous, c'est-à-dire un Dieu. Accordons, répondait Gassendi, que l'homme ait en lui-même l'idée *à priori* de l'être parfait par excellence, ce qui est très-problématique, ainsi qu'on l'a vu précédemment; cependant on ne peut pas dire que Descartes soit autorisé à en conclure que cette idée a été communiquée à l'âme par Dieu lui-même, et qu'ainsi Dieu doit exister de toute éternité. L'homme a dans sa conscience non seulement l'idée de Dieu comme substance infinie, mais encore celles d'un univers infini, de mondes infinis, de principes infinis, etc. Si la conclusion de Descartes est parfaite, l'homme ne peut pas non plus avoir produit lui-même ces dernières idées, et il faut qu'elles lui aient été communiquées par l'univers infini, par les mondes infinis, et par les principes infinis eux-

mêmes; comment donc cette conclusion peut-elle avoir force de preuve en faveur de l'existence de Dieu ? Une semblable objection doit avoir cruellement embarrassé Descartes; car il la passa sous silence dans sa réponse, qui roule sur d'autres points déjà discutés plus haut. Il rendit même sa cause encore plus mauvaise par la jactance qu'il affecta dès le début de la réponse : *Hic nulla habes, quæ non jam antè dixeris, et à me fuerint explosa*, et qui engagea Gassendi à insister davantage encore sur son objection. Descartes fut aussi obligé de supporter les railleries de son rival, qui lui reprochait d'avoir rejeté les anciennes preuves de l'existence de Dieu, pour en donner une nouvelle qu'il ne savait défendre, contre les objections auxquelles elle était en butte, que par de grands mots et des phrases à prétention.

Pour prouver l'existence de Dieu, Descartes s'était servi de l'argument auxiliaire suivant : Quand l'homme doute ou désire quelque chose, il a la conscience qu'il lui manque quelque chose, et qu'il n'est pas absolument parfait. Mais cela serait impossible, s'il n'avait pas *à priori* l'idée d'un être plus parfait, dont la comparaison avec lui-même lui fait apercevoir ce dont il manque. Gassendi croyait pouvoir expliquer la conscience du manque et de l'imperfection, sans avoir besoin de recourir à l'idée du plus parfait de tous les êtres. L'homme ne tarde pas à concevoir qu'il est une partie infiniment petite de l'univers, d'où il tire la conclusion naturelle qu'il y a plus de perfection dans l'univers entier que dans une de ses parties, et d'où naît naturellement aussi l'idée qu'il y a hors de lui une chose plus parfaite dont la comparaison avec sa propre essence et son propre état lui fait apprécier son imperfection. D'ailleurs on ne doit pas oublier que, si l'homme a l'idée d'un être parfait par excellence, il ne s'ensuit pas

qu'un être correspondant à cette idée existe en réalité. Mais l'homme n'a pas même l'idée exacte d'un être le plus parfait de tous. L'idée n'exprime qu'un être indéfiniment parfait, et qui se rapproche de l'infini sans y atteindre. Si donc l'être objectif s'accordait exactement avec cette idée, il ne serait non plus qu'indéfiniment parfait, et se rapprocherait de l'infini, quoiqu'il ne fût jamais réellement infini.

Descartes ne répondit aussi qu'en partie à ces objections de Gassendi, et passa sous silence la plus importante précisément, celle que l'homme peut se concevoir substance imparfaite, sans comparer l'idée de lui-même avec celle d'un Dieu considéré comme l'être le plus parfait. Quant à celle que, si un être objectif correspondait à notre idée de Dieu, cet être ne ferait que se rapprocher de l'infini sans y atteindre, il répondait avec justesse que la Divinité objective ne serait pas réellement infinie, si un être fini pouvait s'en former une idée exacte; que, par conséquent, si notre idée de Dieu ne représente qu'un être rapproché de l'infini, c'est plutôt une preuve qu'une réfutation de l'objectivité réelle d'une Divinité infinie.

Descartes avait avancé que rien ne pourrait naître ou exister sans la supposition d'un être infini; que l'existence de toute substance finie est une création prolongée dans chaque instant du temps, parce que chacune des portions du temps est indépendante des autres; mais que cette création est impossible sans un Dieu infini. Gassendi ne niait pas qu'il n'y eût certains effets dont la durée exige nécessairement une activité non interrompue de la part de leur cause, comme la lumière du soleil disparaît, par exemple, dans le même temps que le soleil; mais il y a aussi des effets qui se prolongent sans que leurs causes continuent d'agir, et malgré même que ces causes aient été détruites ou anéanties : tel est entr'autres l'homme lui-

même, par rapport aux causes physiques qui l'ont produit. Cependant les momens sont indépendans les uns des autres : comment donc une substance finie pourrait-elle subsister pendant une série de momens, si, à chacun, elle n'éprouvait pas en quelque sorte une nouvelle création, ou si elle n'était pas à chaque instant conservée par l'assistance immédiate de Dieu?

Gassendi rejetait absolument cette prétendue indépendance des momens du temps. Au contraire, disait-il, rien ne forme un tout plus un que le temps, et la continuité de toutes les autres choses se fonde sur la sienne. Mais, en admettant même que le temps résultât de momens parfaitement distincts et isolés, qu'a de commun cette particularité avec la création continuelle des substances finies, et spécialement de l'homme? Il existe dans l'homme un principe qui lui garantit qu'il existera encore dans le moment suivant, non pas, à la vérité, d'une manière nécessaire, puisque ce principe n'a point la faculté d'écarter toutes les causes destructives extérieures, mais au moins avec vraisemblance, d'après le cours naturel des causes et des effets. Ce principe opère l'existence, non en créant de nouveau à chaque instant, mais comme principe de la durée d'une chose créée, quand il ne survient d'ailleurs aucune cause destructive extérieure. L'homme et toutes les substances finies dépendent sans doute, quant à leur existence, d'un être différent d'eux, mais non au point d'avoir besoin d'être à chaque instant reproduits par cet être, qui est la cause de leur durée par la raison même qu'il est celle de leur existence en général.

Descartes combattit ces objections de Gassendi avec beaucoup de sagacité : cependant il ne démontra pas sa propre thèse jusqu'à l'évidence. Dieu est la

cause de l'existence des substances finies, non-seulement quant à leur origine (*secundùm fieri*), mais encore quant à leur être (*secundùm esse*). Son influence sur l'existence de ces substances doit donc être la même relativement à leur conservation que relativement à leur création, de sorte que la conservation ne peut être autre chose qu'une création prolongée. Si on accorde aux substances finies un principe par lequel elles se conservent elles-mêmes, on donne ainsi à la créature un pouvoir que le Créateur seul peut avoir, parce qu'alors cette créature persiste dans son existence indépendamment de tout autre être, et on prête au Créateur une imperfection de la créature, puisqu'il est alors contraint de diriger une activité positive sur la non-existence de la substance dès qu'il veut que l'existence de cette substance cesse. Ce dernier raisonnement de Descartes a moins de force que le premier. Quoique la substance finie renferme en elle-même la raison de sa durée, elle ne devient pas toutefois indépendante du Créateur relativement à son existence; car c'est au Créateur qu'elle doit la raison suffisante de sa durée.

Gassendi n'était pas non plus satisfait de la manière dont Descartes avait déterminé la nature de l'idée de Dieu. Descartes croyait posséder cette idée sans pouvoir en rien retrancher ni rien y ajouter, d'où il concluait qu'elle n'est le produit ni de l'expérience acquise par les sens, ni de l'intelligence elle-même. De ce que Dieu m'a créé, disait-il, il résulte probablement déjà que je lui ressemble jusqu'à un certain point, et que j'ai été fait à son image. Cette ressemblance, dans laquelle se trouve en même temps contenue mon idée de Dieu, est connue par moi en vertu du pouvoir qui fait que je me connais moi-même. En effet, lorsque je me pense moi même, non-seulement je pense que je suis une substance

imparfaite, dépendante d'un autre être, et tendante à l'infini vers quelque chose qui est plus élevé et meilleur, mais encore je pense dans le même temps l'être de qui je suis dépendant, et qui exprime la perfection et la réalité infinies, c'est-à-dire que je pense la Divinité. Gassendi ne disconvenait pas des propositions suivantes: Il y a un Dieu, la Divinité est l'être le plus parfait, et l'homme a été créé à l'image de Dieu, d'autant plus sur-tout qu'elles se fondent sur la croyance religieuse; mais il niait la validité du raisonnement dont Descartes prétendait se servir pour les prouver rationnellement. Il est faux que l'idée de Dieu, qui doit être innée en nous, ne soit susceptible ni d'accroissement, ni en général d'aucun changement. Un homme plus sage ne peut-il pas nous enseigner des qualités de Dieu, ou nous faire connaître un être plus élevé, dont nous n'ayons point encore l'idée? N'est-il pas possible que la connaissance de Dieu à laquelle nous parviendrons peut-être dans une vie future, soit tellement parfaite en comparaison de celle que nous possédons aujourd'hui, que cette dernière nous semblera être alors un songe et une illusion? Ne sommes-nous pas obligés de conclure par analogie les perfections divines de celles des choses créées; et si nous apprenons peu à peu à mieux connaître ces dernières, ne doit-il pas en être de même à l'égard des perfections de Dieu? Quoique la religion nous enseigne que l'homme a été créé à l'image de la Divinité, peut-on prouver ce fait par le raisonnement; et dès qu'on le suppose, ne transforme-t-on pas Dieu en un être anthropomorphe? *An tu*, demande Gassendi à Descartes, *cùm sis pulvis et cineris, præsumere te similem potes æternæ illi, incorporeæ, immensæ, perfectissimæ, gloriosissimæ, et quod caput est invisibilissimæ incomprehensibilissimæque naturæ? An illam de facie no-*

visti, ut tecum ipsa comparans asseverare conformem possis? On prétend que l'homme ayant été créé par Dieu, il doit offrir l'image de son Créateur; mais, répondait Gassendi, cette circonstance constate précisément le contraire. La créature ne peut être semblable à son Créateur que quand elle naît par communication de la nature de ce dernier, comme un enfant ressemble à ses parens; mais elle ne peut pas l'être lorsqu'elle est formée d'après une idée d'une substance objective. Personne ne s'avisera de prétendre qu'une maison ressemble au maçon qui l'a construite. Or, l'homme n'a pas été engendré par Dieu, mais la Divinité l'a formé d'après une idée qu'elle en avait conçue; par conséquent, la création de l'homme par l'Etre-Suprême ne peut point servir à nous prouver qu'il est fait à l'image de Dieu, et qu'il lui ressemble. Ajoutons encore que, puisque l'homme se conçoit lui-même comme une substance imparfaite, et que de là il conclut l'existence d'un Dieu, le plus parfait de tous les êtres, l'opposition qui existe entre un être parfait et un être imparfait détruit aussi toute espèce de ressemblance entre eux.

Descartes opposait les remarques suivantes à ces argumens de Gassendi : Toute idée d'un objet doit représenter l'essence de cet objet; si, par conséquent, on en retranche ou y ajoute quelque chose, alors elle cesse d'être l'idée de cet objet, et elle devient celle d'un autre. Celui qui peut ajouter ou retrancher à l'idée qu'il s'est formée de Dieu, a l'idée d'un faux Dieu, et non celle d'un vrai. Au contraire, quand on a une fois conçu l'idée du vrai Dieu, on peut, il est vrai, découvrir de nouvelles perfections divines ignorées jusqu'à ce jour ; mais cette addition ne grossit pas l'idée de Dieu : elle ne fait que la rendre plus claire et plus précise, parce qu'étant la véritable idée de la Divinité, elle devait déjà renfermer préalable-

ment tous ces caractères. L'idée d'un triangle ne reçoit pas d'addition parce qu'on découvre quelques-unes de ses qualités qu'on ignorait auparavant. Nous ne formons pas l'idée de Dieu successivement par l'analogie des perfections que nous découvrons dans les créatures finies; mais elle naît toute entière, et à la fois, parce que nous nous formons l'idée d'un être infiniment parfait. L'assertion que l'homme a été créé à l'image de Dieu ne convertit point la Divinité en un être anthropomorphe, de même qu'Alexandre-le-Grand ne ressemblait pas à son portrait peint par Apelle; il n'était point formé de bois et de couleurs au lieu de chair et d'os. L'intelligence infinie de Dieu est évidemment imitée par l'intelligence finie de l'homme; et, sous ce point de vue, personne ne disconviendra qu'on ne puisse dire que l'homme est une image de Dieu, quoiqu'il s'en trouve à une distance infinie.

Si Dieu est l'être le plus parfait; il est aussi le plus véridique; de sorte qu'il ne peut pas vouloir tromper l'homme. Comment donc expliquer que l'entendement humain soit cependant sujet à l'erreur? Descartes donnait la solution de ce problème; d'un côté, en disant que l'homme est un être imparfait et néanmoins libre, de manière qu'il ne peut et ne veut pas toujours connaître la vérité; de l'autre, en prétendant que l'homme a une idée du négatif, et qu'il peut penser que l'objet réel ou les qualités réelles de ce négatif n'existent en réalité pas. Cette réponse à la question précédente n'est pas encore propre à nous satisfaire, disait Gassendi. On conçoit bien comment il est possible à l'homme de se tromper, mais on ne comprend pas pourquoi Dieu ne lui a point donné des facultés intellectuelles entièrement à l'abri de l'erreur. Descartes prétendait avoir l'idée de Dieu comme d'un être infiniment puissant, sage et bon, et cepen-

dant il attribuait à la Divinité des œuvres imparfaites. Si Dieu pouvait produire des choses plus parfaites, et s'il ne leur a pas donné en réalité naissance, c'est une preuve qu'il ne le put point, ce qui démontre la fausseté de l'opinion de Descartes, ou qu'il ne le voulut pas, ce qui le range au nombre des êtres imparfaits, pour avoir, en créant le monde, préféré l'imparfait au parfait. Comme le problème en question n'est pas susceptible de solution, puisqu'il roule sur un objet purement transcendental, Descartes renversait avec pleine raison les argumens de Gassendi, en répondant qu'on ne doit pas être surpris que Dieu ait fait bien des choses dont nous ne pouvons pas entrevoir la cause. Je suis obligé, pour ne pas devenir trop prolixe, de négliger une foule d'autres argumentations subtiles que Descartes accumula pour concilier la perfection de Dieu, comme Créateur, avec la possibilité de l'erreur chez l'homme, et que Gassendi combattit toutes à son tour.

Descartes avait basé sur la supposition de l'existence de Dieu et sur la vérité de cette idée, la certitude et la vérité de toutes nos connaissances, en tant qu'elles ont l'évidence et la clarté dans la conscience. Nous voyons, par exemple, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, et cette vérité nous devient évidente par la démonstration. Cependant on pourrait douter que la proposition fût vraie, tant qu'on ne connaîtrait point Dieu. Qui nous garantit, en effet, que notre disposition naturelle ne permet pas que nous nous trompions à l'égard même de ce que nous connaissons avec une entière évidence; sur-tout lorsque nous réfléchissons que nous croyons à la certitude de bien des choses dont nous reconnaissons toutefois ensuite la fausseté? Au contraire, dès que nous supposons l'existence de Dieu de qui tout ce qui existe dépend, et qui, en sa qualité du

plus véridique de tous les êtres, ne peut pas nous tromper, alors nous sommes convaincus que tout ce que nous concevons d'une manière claire et distincte est nécessairement vrai.

Gassendi pensait que personne n'ajoutait foi à Descartes, quand il assurait qu'avant d'avoir prouvé l'existence de Dieu à sa manière, il était moins convaincu de la vérité des démonstrations géométriques qu'il ne le devint ensuite. Ces démonstrations sont par elles-mêmes si évidentes, qu'il est impossible d'y résister. Descartes admettait aussi l'évidence indubitable de : *Je pense, donc je suis*, quoiqu'il n'eût pas encore entrevu l'existence de Dieu. Les vérités géométriques sont même plus vraies que l'existence de Dieu, que les qualités divines, que la création du monde, etc., puisque personne n'ignore qu'on a vivement contesté et qu'on n'est même pas aujourd'hui d'accord sur ces dogmes, tandis qu'aucun de ceux qui se disputent à leur égard n'a encore été tenté de révoquer en doute les axiomes de la géométrie. Si on demande pourquoi il est constant que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, on ne répondra indubitablement pas en disant que c'est parce qu'on sait qu'il y a un Dieu, lequel ne saurait nous tromper; mais on en appellera de suite à l'évidence immédiate de la démonstration. Descartes objectait contre cet argument, que les sceptiques eux-mêmes avaient douté de la vérité des démonstrations géométriques; ce qu'ils n'eussent point fait s'ils eussent eu de Dieu une idée solide et parfaite, telle que celle à laquelle le raisonnement cartésien conduit. On n'a pas de peine à concevoir que Gassendi ne se croyait pas réfuté par la remarque de son adversaire.

Gassendi attaquait encore la raison admise par Descartes, de la différence entre l'esprit et le corps;

savoir, que l'esprit est une substance purement pensante et absolument simple, tandis que le corps est une substance étendue. Il ne voyait rien qui prouvât que la pensée est la seule occupation de l'âme, que cette âme ne renferme pas également en elle le principe du sentiment et une force de mouvement, et que la pensée n'est point l'effet d'une matière plus subtile existant dans la matière plus grossière dont le reste du corps est formé, et employant cette dernière comme son organe. Dans sa réponse, Descartes ne fournit aucune preuve semblable, mais se contenta d'alléguer l'argument déjà cité, et termina par des lieux communs. Au contraire, Gassendi rapporta de nouvelles raisons en faveur de l'opinion contraire. Si l'âme était incorporelle, on ne peut pas concevoir comment elle recevrait les images des objets corporels. Elle ne paraît pas non plus pouvoir être étendue, puisqu'elle n'existe point avec le corps comme substance étendue. Descartes répliquait que les idées des choses corporelles dans l'âme ne sont pas des images, mais de pures idées, que l'imagination a besoin d'une image, et que l'intelligence se rapporte à cette image sans la recevoir toutefois en elle comme une chose matérielle. Descartes comparait la preuve de l'étendue de l'âme tirée de ce qu'elle est unie avec une substance étendue, le corps, au raisonnement d'un homme qui prétendrait que Bucéphale est lui-même une musique, parce qu'il hennit, et produit des sons qu'on peut rapporter à la musique. Quand même l'esprit serait uni avec le corps entier, il ne s'ensuivrait pas qu'il dût être étendu par tout le corps; car la pensée seule appartient à l'idée que nous nous en formons, et dans laquelle l'étendue n'entre nullement. L'esprit ne conçoit pas non plus l'étendue parce qu'il en a en lui une image étendue, malgré que, quand il se dirige sur une image corporelle, il se

la figure aussi étendue. Enfin l'esprit n'a pas nécessairement besoin de mouvoir le corps.

A l'égard de la possibilité qu'un sujet spirituel conçoive des choses corporelles, la dispute entre Gassendi et Descartes se réduisait à la question suivante : Les corps peuvent-ils être conçus non-seulement par des images, mais encore par des idées purement rationnelles ? Quand je me figure une feuille de papier, disait le premier de ces philosophes, avec sa longueur, sa largeur, sa figure et sa couleur, non-seulement je me la figure, mais encore je la pense et je la conçois : ne puis-je donc pas penser d'après l'image, absolument comme je me figure d'après cette image ? Si donc une image matérielle est nécessaire pour qu'on puisse se figurer un objet matériel, ce dont Descartes convenait, comment pouvait-il espérer de prouver qu'elle ne l'est pas également pour l'idée intellectuelle du même objet ? L'acte de l'entendement peut être incorporel ; mais celui de la perception des images ne l'est pas moins suivant Descartes. Tous deux sont des actes d'un même esprit, et ils doivent porter tous deux le caractère de la substance dans laquelle ils prennent leur source. Donc, si la perception exige des images matérielles, l'intelligence en réclame aussi de la même nature ; mais alors on voit reparaître la question précédente : Comment peut-il se faire qu'une substance incorporelle, telle que l'âme doit être, perçoive les idées matérielles des objets corporels ?

Au milieu de l'obscurité et de la confusion qui régnaient encore à cette époque dans la théorie de la nature des idées, il n'était pas possible que Gassendi et Descartes pussent s'accorder à l'égard de ce point de doctrine. Incontestablement l'esprit ne peut pas concevoir un objet corporel par la seule et pure pensée ; il faut que cet objet lui soit en même temps

fourni par l'intuition empirique. Descartes se trompait donc en admettant une *pura intellectio rei corporeæ*, qui, suivant lui, se rapporte bien à l'intuition par les sens, mais ne renferme cependant rien de matériel, quoique le corps soit réellement pensé par elle. De son côté, Gassendi avançait une opinion dénuée de preuves, quand il disait que l'intuition par les sens doit nécessairement être une image matérielle; et lorsqu'il en concluait que l'âme est étendue, Descartes nuisait sans nécessité à son système, en exigeant une image matérielle pour qu'il fût possible de concevoir l'idée d'un corps.

Quoique Descartes admît la spiritualité de l'âme, il soutenait toutefois dans le même temps qu'elle est intimement unie et en quelque sorte associée avec le corps. Les sensations de la douleur, de la faim, de la soif, etc., disait-il, nous apprennent que l'âme ne se trouve pas dans le corps à peu près comme un marin dans un vaisseau, mais qu'elle est combinée de la manière la plus intime avec ce corps, et qu'elle ne constitue qu'un seul et même être avec lui. Dans le cas contraire, comme l'âme n'est autre chose qu'une substance pensante, les lésions du corps ne lui feraient pas éprouver la moindre douleur, mais elle aurait seulement une idée de ces lésions, comme le marin en a une de la voie d'eau qui se pratique au bâtiment qu'il monte, sans éprouver le moins du monde lui-même le sentiment de l'accident qui survient à son vaisseau. Si le corps avait besoin de boire et de manger, on penserait au besoin qu'il en ressent, mais on n'aurait pas un sentiment obscur et confus de la faim et de la soif; car ces sensations ne sont que des états qui dépendent de la réunion du corps avec l'âme.

Gassendi ne blâmait pas ces assertions en elles-mêmes, mais il manifestait le désir que Descartes eût

expliqué d'une manière satisfaisante : Comment le corps peut se trouver uni à une âme incorporelle, indivisible et sans étendue? Comment l'âme spirituelle, n'étant même pas aussi grosse qu'un point, peut être jointe au corps tout entier? Comment il est au moins possible de concevoir sa réunion avec le cerveau, ou même avec une partie de ce viscère, laquelle, malgré sa petitesse, possède cependant l'étendue? Comment l'âme n'ayant point de parties, elle peut toutefois se trouver combinée avec les parties du corps? Car il est impossible qu'une substance soit unie aux parties d'une autre substance, si elle n'a pas elle-même de parties. Mais si l'âme est une substance entièrement et spécifiquement différente du corps, comment se joint-elle à lui, de manière que tous deux ne constituent plus qu'un seul et même être? Nous trouvons déjà difficile de concevoir qu'une pierre puisse s'unir à l'air, comme dans la pierre ponce, de sorte qu'il n'en résulte qu'une seule substance, et cependant il y a encore infiniment plus d'affinité entre l'air et une pierre qu'entre le corps et une âme totalement incorporelle. La combinaison ne doit-elle point d'ailleurs résulter du contact le plus intime? Descartes lui-même avoue qu'il ressent de la douleur; mais comment une substance incorporelle peut-elle être susceptible d'éprouver de la douleur? La douleur ne saurait être que la suite d'une certaine séparation ou d'un certain déchirement des parties d'une chose, dont l'alliance est suspendue ou détruite par une cause extérieure quelconque. L'état de douleur est un état contre nature; mais on ne conçoit pas comment un être simple, indivisible et invariable peut tomber dans un état contre nature. La douleur est en outre un changement, ou au moins elle est accompagnée d'un changement; mais comment peut changer une substance qui est plus indi-

visible qu'un point, qui ne saurait se convertir en une autre substance, ou qui ne peut cesser d'être ce qu'elle est, ni devenir rien? Enfin, si la douleur est ressentie dans le bras, le pied, ou d'autres parties du corps, ne doit-il pas y avoir dans cette âme différentes parties dans lesquelles elle reçoive les diverses sensations douloureuses, puisqu'autrement il lui serait impossible de discerner les sensations différentes?

La philosophie moderne répond sans peine à ces objections, mais il n'en était pas de même de Descartes. Il accusa son adversaire de concevoir la réunion de l'âme et du corps semblable à celle de deux corps ensemble, opinion que l'hétérogénéité de cette âme et de ce corps rendait en effet inadmissible. De ce que l'âme connaît des parties dans le corps, on ne peut pas en conclure qu'elle se compose elle-même de parties. C'est d'ailleurs avancer une proposition fausse que de soutenir que tout ce dont l'esprit a la connaissance doit se trouver réellement contenu en lui. Si on admettait une semblable assertion, l'esprit qui conçoit le volume de la terre devrait aussi le renfermer en lui, et par conséquent être plus gros et avoir plus d'étendue que la terre.

On conçoit aisément que Gassendi ne devait pas être satisfait de cette réponse de Descartes. Si on érige en problème la possibilité de la réunion de l'âme et du corps, c'est précisément parce que ces deux substances sont hétérogènes. De ce que l'union de deux corps est concevable, il ne s'ensuit pas que celle de ces deux substances le soit; et si leur combinaison n'est pas de la même nature que celle qui a lieu entre deux corps, on veut savoir de quelle espèce elle est réellement. Si l'âme n'est pas corporelle parce qu'elle ressent les sensations

éprouvées par les différentes parties du corps, on doit expliquer comment, malgré son incorporalité, elle peut cependant percevoir les différentes sensations. Dire seulement qu'elle le pense, et qu'elle est toutefois incorporelle, ce n'est point prouver le fait. Enfin l'esprit ne peut concevoir et connaître que par des idées ou images que les objets lui communiquent objectivement. Ces idées doivent être contenues dans l'esprit, et sous ce point de vue l'esprit ne connaît que ce qui se trouve immédiatement contenu en lui. Ainsi, par exemple, s'il se forme l'idée du volume de la terre, sans doute il renferme en lui ce volume représenté par l'idée; mais il n'en résulte pas qu'il doive être étendu comme la terre, et plus gros qu'elle. En établissant cette conclusion, Descartes confondait la grandeur idéale avec la grandeur réelle.

J'ai déjà fait observer précédemment que Descartes ne put pas se décider à répondre en forme aux *Instantiæ* de Gassendi. A l'époque où elles parurent il était trop irrité contr'elles, et trop enthousiasmé de son propre système, pour pouvoir apprécier avec calme et impartialité les nouvelles objections que son adversaire lui opposa. Mais s'étant par la suite réconcilié avec Gassendi, il ajouta, en 1646, à la traduction française que Clerselier publia de ses Méditations, une lettre relative à quelques-uns des principaux points combattus dans les *Instantiæ* de ce philosophe, et il y joignit, de l'aveu même de Gassendi, toutes les pièces justificatives de la dispute qui s'était élevée entr'eux. Dans cette lettre règne un ton d'urbanité plus convenable aux relations amicales qui venaient de s'établir entre les deux savans. Au reste, on ne peut pas la considérer, à proprement parler, comme une réponse aux *Instantiæ* de Gassendi; elle est beaucoup trop générale,

et par cette raison même bien moins importante sous le rapport de la science.

Le caractère de la philosophie de Gassendi est un empirisme qui ne diffère de celui d'Epicure que parce que le philosophe français modifia ce dernier par sa croyance théologique, ou plutôt parce qu'il y joignit une addition notable de rationalisme. Si Gassendi avait raisonné d'une manière parfaitement conséquente d'après ses principes, il serait tombé dans la contradiction la plus manifeste avec la théologie dominante de son temps. Il aurait fallu que sa philosophie se bornât exclusivement aux connaissances acquises par l'expérience, et alors il eût été obligé d'en exclure tous les raisonnemens relatifs aux objets du monde transcendental, à la création de l'univers, à la Providence et à l'immortalité de l'âme. Mais Gassendi faisait précisément consister la prééminence de son système sur celui d'Epicure en ce qu'il admettait ces dogmes, et cherchait à les prouver par des argumens empruntés à l'expérience et au raisonnement, de sorte qu'il ne pouvait plus éviter de devenir infidèle à ses principes ainsi qu'au véritable caractère de son système, et de tomber dans le rationalisme. Il sentit cette inconséquence, et on pourrait même douter qu'il ait parlé sérieusement dans sa théologie et sa psycologie philosophiques, c'est-à-dire qu'il ne se soit pas, sous ce rapport, conformé aux opinions généralement répandues à l'époque où il vivait. On est frappé au moins de voir que, dans sa dispute avec Descartes, quoiqu'il assure croire à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, il fonde cette croyance bien moins sur sa philosophie propre que sur l'autorité de la révélation. D'ailleurs tous ses raisonnemens contre la preuve que Descartes alléguait en faveur de l'existence de Dieu, des qualités divines et de l'immor-

talité de l'âme sont sceptiques au plus haut point, et dénotent une manière de penser sur ces objets qui ne se concilie pas parfaitement aves le dogmatisme qu'il affecta à leur égard dans son *Syntagma philosophicum*, Cependant on conçoit aisément que l'athéisme et le casualisme d'Epicure ne le satisfirent point non plus. C'est pourquoi il s'efforça de corriger l'empirisme par le rationalisme, et de le concilier autant que possible avec la théologie et la philosophie du temps, quoique, sous ce point de vue, il n'arriva peut-être pas à une conviction intime, précisément parce qu'il sentait lui-même l'inconséquence de sa conduite.

Bayle regarde Gassendi comme un sceptique. Ce jugement peut se baser sur la prédilection pour le pyrrhonisme que Gassendi manifesta déjà dans son ouvrage contre les aristotéliciens, c'est-à-dire à une époque où il ne connaissait pas encore bien la philosophie d'Epicure. Il se fonde aussi sur les doutes que Gassendi exprima dans ses disputes contre Herbert et Descartes. Ce philosophe n'était pas non plus dogmatiste dans toute l'acception du mot : on ne saurait au contraire méconnaître une tendance au scepticisme dans tous ses écrits philosophiques, même dans ceux qu'il publia sur ses vieux jours. Mais comme on ne peut apprécier ses opinions que d'après les ouvrages que nous possédons de lui aujourd'hui, nous devons incontestablement le ranger dans la classe des dogmatistes, parmi ceux qui ont professé un dogmatisme modeste; car son *Syntagma philosophicum* renferme une doctrine entièrement dogmatique.

L'empirisme de Gassendi a influé beaucoup plus qu'on ne le pense sur la philosophie, et il a surtout exercé un empire particulier sur celle des Francais. Immédiatement après la mort de ce philosophe, Bernier adopta son système, dont il se déclara le pro-

pagateur et l'apologiste contre le jésuite Valois, qui l'avait principalement combattu parce qu'il le trouvait incompatible avec le dogme de la transsubstantiation. Dans sa courte esquisse du gassendisme, Bernier non-seulement se montra abréviateur pénétré de la doctrine qu'il voulait faire connaître, mais encore il l'enrichit de plusieurs additions, et profita des nouvelles découvertes en physique, dont Gassendi n'avait pu tirer aucun parti. D'ailleurs il n'adopta pas aveuglément les opinions de son ami, ainsi qu'on peut s'en convaincre par les doutes qu'il manifesta contre plusieurs des principales assertions de Gassendi. Outre plusieurs autres philosophes français, partisans du gassendisme, ce système fut encore défendu avec zèle et commenté par l'Anglais Gauthier Charleton.

CHAPITRE III.

Histoire et Philosophie de Hobbes et de Grotius.

Un célèbre contemporain de Descartes et de Gassendi, Thomas Hobbes, s'illustra non-seulement par les découvertes dont il enrichit les mathématiques et la physique, mais encore par l'originalité des recherches, tant théorétiques que pratiques, auxquelles il se livra en philosophie. Il naquit, en 1588, à Malmesbury, dans le comté de Wilton en Angleterre. Sa mère, effrayée du bruit qui se répandait de l'approche d'une flotte espagnole, le mit au monde avant terme, circonstance qui n'influa cependant point d'une manière funeste sur sa santé, puisqu'il atteignit un âge très-avancé. En 1603, on l'envoya à Oxford, où il demeura cinq années, et étudia principalement la philosophie aristotélique. Les recommandations de ses maîtres et de ses amis lui procurèrent l'amitié du baronet Guillaume Cavendish, depuis comte de Dévonshire, qui le choisit pour servir de précepteur à son fils. Il conserva cette place pendant vingt ans, et fit aussi avec le jeune comte un voyage en France et en Italie, qui lui fournit l'occasion de mieux connaître les langues française et italienne, et de se lier avec les savans les plus distingués de ces deux contrées. Ses loisirs étaient alors spécialement consacrés à l'étude des anciens classiques, dont la lecture ne fit que le confirmer dans la répugnance que la scolastique aristotélique lui avait inspirée dès sa jeunesse, et que ses relations amicales avec Bâcon de Vérulam, achevèrent de

convertir en aversion insurmontable. Une de ses premières productions littéraires fut sa traduction anglaise de Thucydide, dont les fermentations politiques de la Grande-Bretagne lui suggérèrent l'idée; car, en faisant connaître l'histoire d'Athènes à ses compatriotes, il voulait leur donner un exemple frappant des suites que le gouvernement démocratique entraîne. Le comte de Dévonshire étant mort en 1626, et le fils de ce seigneur, dont Hobbes avait été le précepteur et l'ami, n'ayant survécu que deux années à son père, le philosophe, pour se distraire de son chagrin, entreprit, en 1629, un second voyage en France, à la suite d'un autre jeune noble anglais nommé Clifton. Pendant le séjour qu'il y fit, il se livra d'une manière presque exclusive à l'étude d'Euclide et des mathématiques. En 1631, il devint instituteur du jeune fils du comte de Dévonshire, avec lequel il se rendit une troisième fois en France. Ce fut à cette époque qu'il prit une part très-active à la physique, dont l'étude renaissait, en quelque sorte, parmi les Français, et qu'il se lia d'amitié entr'autres avec Gassendi et Marin Mersenne, comme le séjour qu'il fit ensuite à Pise lui procura celle de Galilée.

Après son retour dans sa patrie, Hobbes consacra spécialement son attention à l'anti-royalisme, dont les partisans augmentaient chaque jour en Angleterre, et qui était absolument opposé à sa propre manière de voir. Il crut pouvoir convertir ses compatriotes en leur donnant un aperçu philosophique des bases, de la nécessité et de l'étendue du pouvoir souverain dans l'état, et principalement de la puissance monarchique. Nous devons à cette intention les deux ouvrages intitulés : *De cive* et *Leviathan*, qui ont rendu son nom immortel. Autant Hobbes se concilia la faveur de la cour par la publi-

cation de ses principes, autant aussi il s'attira la haine du parti démocratique, auquel se joignirent encore les sectateurs de la scolastique aristotélique, que le philosophe attaqua en même temps sans le moindre ménagement. Voyant le pouvoir du roi diminuer chaque jour de plus en plus, et redoutant les persécutions de ses nombreux ennemis, Hobbes revint à Paris, où il vécut au milieu des amis qu'il y possédait, et parmi lesquels il compta bientôt Descartes lui-même, dont Mersenne lui procura la connaissance. Charles, prince de Galles, habitait aussi Paris à cette époque : Hobbes lui fut recommandé comme professeur de philosophie et de mathématiques. Il publia, pour la première fois, en 1642, son ouvrage *De cive*, dont il ne fit cependant tirer qu'un petit nombre d'exemplaires destinés à ses amis. Ceux-ci l'ayant accueilli favorablement, il en parut une seconde édition en 1647, et deux années plus tard Sorbière en donna une traduction française.

Bientôt après, en 1650, Hobbes mit au jour un ouvrage anglais sur la nature de l'homme et le corps politique. L'année suivante il publia le même livre plus amplifié sous le nom de *Leviathan*. Comme il y avait avancé plusieurs propositions contraires à la théologie positive de l'Eglise anglicane, et soutenu différens paradoxes politiques, les royalistes le soupçonnèrent d'être disposé en faveur du parti de Cromwell, et le noircirent auprès de la famille royale, dont il perdit la confiance, malgré qu'il ait constamment refusé d'avouer lui-même cette apostasie politique. Ne se croyant plus en sûreté à Paris, il passa, vers le milieu de l'hiver, en Angleterre, et eut à souffrir une traversée extrêmement pénible, qui devint funeste à sa santé. Il vécut à Londres dans la plus grande intimité avec le célèbre Harvey, médecin de Charles I.er, qui lui légua une petite somme à sa mort, arrivée en 1657,

ainsi qu'à Selden, et au poëte Abraham Cowley, lequel écrivit une pièce de vers en son honneur. En 1653, Hobbes fut rappelé auprès de la famille du comte de Dévonshire, et, depuis cette époque, il se consacra tout entier à la philosophie et aux mathématiques. Il publia, en 1655, son livre *De corpore*, et en 1656, ses Leçons sur la géométrie. Ce dernier traité l'engagea dans une violente dispute avec Wallis, professeur de géométrie à Oxford, et avec d'autres mathématiciens anglais. Il eut ainsi occasion par la suite de mettre au jour différens autres ouvrages sur les mathématiques. En 1658, il donna son livre *De homine*. Son système philosophique se trouva donc alors complété, et réparti dans trois écrits distincts : *De corpore ; De homine ; De cive*.

Charles II étant remonté, en 1660, sur le trône d'Angleterre, Hobbes se rendit à Londres, et fut reçu du roi avec bonté. Pendant les dernières années de sa vie il demeura presque toujours à la campagne. Dans un âge déjà très-avancé, il écrivit une traduction d'Homère en vers anglais, son *Decameron physiologicum*, et l'Histoire de la guerre civile d'Angleterre. Ce dernier ouvrage fut imprimé contre la volonté expresse du roi, mais sans que Hobbes y eût pris la moindre part. Il mourut en 1679, des suites d'une rétention d'urine. Sa réputation littéraire était au haut point de splendeur, car son système philosophique avait déjà fixé l'attention générale, non-seulement dans sa patrie, mais encore chez l'étranger.

Hobbes était profondement versé dans la littérature classique, dont l'étude assidue l'avait élevé au-dessus de la philosophie scolastique du temps, et du mauvais goût, alors répandu dans les écoles, avec lequel on traitait les objets relatifs aux sciences. Il acquit donc de là tendance à l'empirisme en sui-

vant la même voie qui y avait conduit son protecteur Bâcon de Vérulam, et l'amitié dont il se lia bientôt avec l'illustre chancelier, ainsi qu'avec plusieurs autres savans qui partageaient son opinion, ne fit qu'alimenter et accroître encore cette disposition chez lui. Mais ses occupations mathématiques lui procurèrent un raisonnement plus serré que celui de Bâcon, et lui inspirèrent aussi plus d'attachement pour la méthode syllogistique et démonstrative, quoiqu'il blâmât le caractère que les scolastiques aristotéliciens lui donnaient. Il reprochait même aux géomètres de ne pas adopter une méthode à beaucoup près assez sévère; aussi voulut-il introduire en géométrie différentes modifications qui le brouillèrent avec plusieurs mathématiciens du temps. Au reste, il suivit une marche tout-à-fait nouvelle en physique; mais ses spéculations théorétiques l'ont encore rendu bien moins célèbre que ses idées sur la morale et la politique. En effet, ces dernières renferment un grand nombre de remarques instructives qui sont le résultat d'une profonde connaissance de la nature humaine, et d'une étude attentive de l'histoire. Pour les apprécier à leur juste valeur, il faut avoir égard aux circonstances personnelles dans lesquelles Hobbes se trouva depuis sa plus tendre jeunesse, et prendre en considération qu'il écrivit à une époque où sa patrie était en proie à de violentes fermentations politiques. Les scènes d'anarchie dont il fut témoin lui fournirent le sujet et les couleurs de son tableau de l'état de nature, et firent naître en lui l'opinion, ou au moins le confirmèrent dans ce sentiment, que, hors de la monarchie, il n'y a pas de salut politique pour un grand peuple : que par conséquent le pouvoir suprême du monarque est sacré et inviolable, même lorsque le prince l'exerce d'une manière despotique et

cruelle. Il est très-naturel que des hommes parvenus par la naissance ou par un jeu de la fortune à posséder de puissans avantages et de grands droits sur tous leurs semblables, et habitués pendant toute leur vie à s'en servir, aient peu ou point de goût pour une critique raisonnée de ces avantages et de ces droits, et ne voient en elle que bavardage, ignorance, philosophie de cabinet, et fanatisme, ou la soupçonnent même de cacher des intentions séditieuses et coupables. Les mêmes idées se communiquent à leurs amis, à leurs partisans, en un mot à tous ceux qui leur ont des obligations, et dont l'existence et le bonheur sont intéressés à ce qu'ils soient maintenus dans la jouissence de leurs prérogatives. Tel fut précisément le cas de Hobbes, qui vécut toujours chez les grands, ou dans le sein de familles dévouées au parti de la cour, et qui devint même l'instituteur du prince de Galles, depuis roi d'Angleterre sous le nom de Charles II. On ne peut pas attendre, de la part d'un philosophe engagé dans des relations si intimes avec la cour, un droit politique différent de celui dont nous sommes redevables à Hobbes.

La philosophie théorétique de Hobbes est renfermée dans les deux ouvrages *De corpore* et *De homine*, mais principalement dans le premier; car, quoique le second serve en quelque sorte de passage à la philosophie pratique, cependant on ne peut le considérer, à proprement parler, que comme un appendice de l'autre, et une application particulière des principes de la physique à l'homme. Hobbes définit la philosophie : La connaissance des effets ou des phénomènes, acquise par un raisonnement juste, d'après l'observation de leurs causes ou produits, et réciproquement la connaissance des produits possibles, d'après les effets observés. Le simple

ensemble des idées que nous avons acquises par les sens, et que nous conservons dans la mémoire, forme bien une connaissance; mais, comme cette connaissance est communiquée à l'homme par la nature, qu'elle lui appartient en commun avec les animaux, et qu'elle n'est pas acquise par le raisonnement, elle ne constitue point la philosophie. On ne peut pas non plus donner ce dernier nom à la sagesse ou à l'attente de choses semblables à celles que nous avons déjà observées, car la sagesse se fonde exclusivement sur l'expérience. Une connaissance ne prend donc le caractère philosophique que quand elle a été acquise par le raisonnement. Hobbes compare ce raisonnement à un calcul. C'est ou une addition de plusieurs choses, ou la soustraction d'une qu'on retranche des autres. Ainsi, par exemple, un homme voit de loin un objet; il en acquiert une idée qu'il appelle corps; en se rapprochant, il reconnaît que le corps se meut, et qu'il se trouve tantôt ici et tantôt là; il reçoit donc une nouvelle idée, et dit que ce corps est animé. En s'approchant encore davantage, il observe que le corps animé parle, et donne tous les signes d'un être raisonnable : il prend donc une troisième et nouvelle idée, et appelle le corps animé raisonnable. Enfin, quand il a connu clairement et parfaitement l'objet, il additionne ces trois idées, comme ces trois nombres, d'où résultent l'idée composée et le nom d'un corps qui est animé et doué de raison. La soustration s'opère par le même procédé, mais en sens inverse. Lorsqu'on voit un homme de près, on en a une idée claire et complète; mais, à une plus grande distance, l'idée d'être raisonnable se perd, et il ne reste plus que celle de corps animé; quand l'éloignement augmente encore, l'idée de corps vivant disparaît, et celle de corps reste seule, jusqu'à ce qu'enfin l'objet se trouve totalement soustrait à la vue.

Les effets ou les phénomènes sont les capacités ou puissances des corps, qui les distinguent les uns des autres, et qui font qu'ils sont égaux ou inégaux, semblables ou dissemblables. On appelle aussi ces capacités qualités particulières des corps. La philosophie traite de tous les corps dont on peut concevoir la génération, et qui se laissent comparer avec d'autres, ou de tous ceux dans lesquels il s'opère composition et séparation, qui peuvent par conséquent être produits, et qui ont une qualité particulière quelconque. Il n'y a point de philosophie là où il n'y a non plus ni production des objets, ni qualités particulières de ces mêmes objets. Cette définition exclut donc du domaine de la science : la théologie, qui s'occupe de la nature et des attributs de Dieu, de l'être éternel, incréé et incompréhensible, dans lequel on ne peut concevoir ni complication, ni séparation ; la doctrine des Anges, et de tous les êtres incorporels en général ; l'histoire naturelle et la politique, qui ne reposent que sur l'expérience et l'autorité, quoique ces deux sciences soient utiles et même nécessaires à la philosophie ; enfin toute doctrine révélée, et toute science qui se fonde sur de fausses conclusions, comme l'astrologie. La philosophie se divise en deux parties principales. En effet, on remarque, parmi les corps, deux classes opposées l'une à l'autre : la première, produite par la nature, comprend l'ensemble de tous les corps naturels ; la seconde, produite par la volonté et par les conventions des hommes, s'appelle état. De là résultent les deux grandes sections de la philosophie, la philosophie naturelle et la philosophie civile. Cependant comme il faut, pour connaître les qualités particulières de l'état, être au courant de la manière de penser, des inclinations et des mœurs des hommes, la philosophie civile se partage

à son tour en deux sous-divisions, dont l'une, l'éthique, traite de la nature de l'homme en général, et dont l'autre, s'occupant des devoirs de l'homme comme citoyen, mérite le nom de politique ou de philosophie civile, dans l'acception restreinte du mot. Hobbes rapporte donc le système entier de la philosophie à la théorie des corps (philosophie naturelle), à celle de l'homme en général (éthique) et à celle de l'état (politique).

Il examine la théorie des corps, ou la philosophie naturelle, dans quatre chapitres, consacrés : le premier, à la méthode logique de raisonner en général ; le second, à l'ontologie ; le troisième, à la théorie de la nature, et aux différentes espèces de mouvemens dans le monde physique ; le quatrième, enfin, à la physique proprement dite, ou à l'explication des phénomènes de la nature.

La logique de Hobbes renferme plusieurs traits caractéristiques. Ce philosophe part de la nature du langage dans la définition qu'il donne de la science. L'homme a nécessairement besoin de signes sensibles, soit pour fixer ses idées, soit pour les classer et les combiner, et ce besoin devient encore plus pressant dès qu'il s'agit de la communication réciproque des idées entre hommes. Les simples signes par lesquels on se représente à soi-même ses idées, et que Hobbes appelle *notes*, ne suffisent pas ; et il faut encore que ces signes soient intelligibles pour les autres, c'est-à-dire que les *notes* doivent être dans le même temps des *signes*. Les *mots* réunissent ces deux propriétés, d'être notes et signes. Le vrai et le faux sont des attributs, non pas des objets, mais bien du discours, et là où il n'y a pas de discours, il n'y a non plus ni vrai, ni faux. C'est pourquoi les animaux qui ont un langage sont seuls susceptibles de la vérité et de l'erreur. La vérité

consiste dans une application exacte et dans un juste emploi des noms des choses, lorsque nous prononçons une affirmation ou une négation à l'égard de ces dernières; ce qui prouve la nécessité des définitions pour tous ceux qui aspirent à la vérité. Hobbes en tire la conclusion, que les premières vérités de toutes durent naissance à la volonté arbitraire de ceux qui nommèrent pour la première fois les choses, ou qui firent usage des noms que d'autres leur avaient donnés. Ainsi, par exemple, il est vrai que l'homme est un animal, parce qu'il plut originairement aux hommes de se servir des deux noms pour désigner une même chose. Mais les premières vérités ne sont que des définitions ou des parties de définitions, et celles-ci ne sont que les principes de la démonstration, c'est-à-dire, des vérités déterminées par la volonté arbitraire de celui qui parle ou de celui qui écoute, et par conséquent indémontrables. Les vérités ou propositions vraies se partagent aussi en nécessaires et accidentelles. Elles sont nécessaires quand on ne peut concevoir aucun objet à l'égard duquel le nom du sujet ne soit en même temps le nom de l'attribut. Ainsi la proposition : *L'homme est un animal*, est nécessairement vraie, parce que nous attribuons toujours la qualité d'animal au sujet que nous appelons homme. Les propositions accidentelles sont tantôt vraies, et tantôt aussi fausses : telle que celle-ci, *Tout corbeau est noir;* cette proposition peut être tantôt vraie et tantôt fausse. En outre, dans toute proposition nécessaire, l'attribut est tout-à-fait semblable au sujet, comme quand on dit : *L'homme est un animal raisonnable*, ou il lui ressemble au moins en partie, comme lorsqu'on dit : *L'homme est un animal.* Le cas n'est pas le même pour les propositions accidentelles. Quoique la proposition : *Tout homme est menteur*, soit

vraie, cependant l'attribut *menteur* ne fait pas partie d'un nom composé qui soit identique avec le sujet *homme;* de sorte que la proposition appartient à la classe des accidentelles. Il est évident aussi, d'après cela, que la vérité se trouve dans le discours et non dans les objets, puisqu'il y a des vérités éternelles; car il sera éternellement vrai que: *Quand une chose est un homme, elle est aussi un animal;* mais il n'est pas nécessaire que l'homme lui-même ou l'animal durent éternellement. Un objet dénommé est celui qui peut être pensé et calculé d'après des conclusions, ou qu'on peut, soit ajouter à un autre pour ne plus former qu'un tout des deux, soit aussi en distraire. L'acte de la conclusion s'appelle un syllogisme, et consiste dans la jonction d'une proposition avec une autre d'où elle découle. Il y a aussi des noms dépourvus de signification. Tels sont ceux qu'aucune définition n'explique, ou dont le sens est vague et indéterminé, comme le suivant: *Substance incorporelle.* Celui qui tire des conclusions cherche ou un total par l'addition des parties, ou un produit par la soustraction d'une ou plusieurs parties. Si l'opération s'exécute avec des mots, ce n'est autre chose que l'idée de la relation du nom de la partie au nom du tout, ou que celle du nom du tout et de la partie à celui des autres parties. Ainsi les logiciens font pour les noms ce que les arithméticiens font pour les nombres, et les géomètres pour les lignes. Hobbes prétend que l'intelligence n'est pas aussi innée chez nous que le pouvoir de sentir, et la mémoire: on ne l'acquiert point non plus par la simple expérience, mais bien par l'application, et surtout en donnant aux choses des noms appropriés, puis s'élevant ensuite, d'après une méthode exacte, des noms aux propositions, et des propositions aux conclusions, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à la connaissance

de la liaison de tous les noms qui font partie d'une science. En effet, une science est la connaissance des rapports d'une chose à une autre. Comme beaucoup d'expérience donne la sagacité, de même beaucoup de science procure la sagesse. Le signe certain et infaillible de la science est, que celui qui prétend savoir quelque chose puisse l'enseigner à un autre, et prouver clairement à celui-ci ce qu'il lui enseigne.

Hobbes place l'ontologie et la doctrine des lois du mouvement avant la théorie de la connaissance; mais je vais commencer par exposer les principaux traits de cette dernière. 1.° Il n'y a dans l'âme aucune idée qui n'ait été précédemment produite, en tout ou en partie, par un des sens. Toute connaissance consécutive naît de ces perceptions primitives par les sens. La cause des sensations est le corps ou un objet extérieur qui agit immédiatement ou médiatement sur les organes des sens. Cette action que l'objet exerce, par l'intermède des nerfs de l'organe, sur le cerveau, et par le moyen de celui-ci, sur le cœur, constitue l'essence du sentiment. Quant aux différentes qualités sensibles des corps eux-mêmes, ce sont de simples mouvemens de la matière vers les organes, et non des formes ou des images particulières qui adhèrent aux corps. 2.° L'imagination n'est autre chose que la sensation d'un objet affaiblie à cause de l'absence de cet objet. Si les images sont aussi vives en songe que si on sentait réellement les objets, c'est parce qu'alors les organes intérieurs sont seuls actifs, et que leur activité n'est pas opprimée par l'impression des objets extérieurs. En tant quelle a le pouvoir de renouveler une image déjà effacée, l'imagination porte le nom de mémoire. Elle peut aussi combiner plusieurs images ou parties d'images; mais tous ses effets, par exemple les songes, dépendent

de sensations antécédentes. 3.° Les images qui naissent du langage ou d'autres signes volontaires, composent l'intelligence, et sont communes à l'homme ainsi qu'à l'animal; cependant l'intelligence de l'homme jouit de quelques avantages particuliers. La série ou la succession des images s'appelle la marche des idées. Mais il n'y a pas d'association des idées qui n'ait déjà préalablement eu lieu dans les perceptions reçues par les sens. Ainsi allier des idées ensemble suppose une riche perception. La marche des idées est tantôt irrégulière, quoiqu'on remarque une certaine régularité dans leur association, et tantôt régulière, lorsqu'elle est dirigée vers un but déterminé: alors elle s'appelle recherche. La recherche produit en l'homme l'habileté, la sagacité et la circonspection. Pour acquérir ces capacités, il ne faut qu'être né homme, et pouvoir faire usage de ses sens. 4.° Tout ce que nous nous représentons est limité: il n'y a donc ni image, ni idée, exprimée par un mot de l'infini. Quand nous disons que la Divinité est infinie, nous n'en agissons pas ainsi parce que nous concevons Dieu, mais uniquement pour l'honorer; car personne ne peut concevoir autre chose que ce qui se trouve dans un espace donné, a une grosseur déterminée, et est divisible.

Hobbes a mêlé et confondu la méthaphysique avec les mathématiques et la physique. Quoiqu'il paraisse traiter chacune de ces deux sciences dans une section particulière, cependant, en parlant de la première, il examine plusieurs points de doctrine relatifs à la seconde, et de même, dans la section de la physique, il s'occupe de différens objets qui sont du ressort des mathématiques. La meilleure manière, dit-il, d'acquérir la science de la nature, consiste dans la privation, c'est-à-dire dans la supposition que l'univers n'existe pas. L'homme seul,

comme sujet contemplatif, est excepté de la privation. On demande : Après cette annihilation de toutes les choses, que restera-t-il sur quoi l'homme puisse raisonner, ou à quoi il ait le pouvoir de donner un nom, afin de philosopher ensuite? Au lieu du monde ou de tous les corps que les sens faisaient découvrir à l'homme avant l'annihilation, il lui restera des idées, c'est-à-dire, les souvenirs et les images des grandeurs, des mouvemens, des sons, des couleurs, etc. Et quoique ces idées ou images ne se trouvent que dans l'intérieur du sujet pensant, elles n'en paraîtront pas moins extérieures, et indépendantes de la force de l'âme. L'homme leur donnera des noms, les additionnera et en fera la soustraction. Lors même que les objets sont réellement présens, l'homme ne fait que combiner ou séparer ses idées ; car quand il calcule, par exemple, la grandeur du soleil ou de la terre, il ne monte pas au ciel pour mesurer l'astre du jour, mais demeure bien tranquille dans son cabinet. Les idées peuvent être considérées ou comme des accidens internes de l'esprit, ce qui arrive par exemple quand il est question des capacités de l'âme, ou comme des images d'objets extérieurs, qui n'existent pas en réalité au dehors, mais paraissent toutefois jouir d'une existence extérieure.

Dès que nous nous souvenons de l'image d'un objet quelconque qui existait avant l'annihilation mentale de toutes les choses extérieures, et que, faisant abstraction de ce qu'il était comme objet, nous pensons uniquement qu'il existait hors de l'esprit, alors nous obtenons ce que nous appelons espace, à la vérité imaginaire, puisque ce n'est qu'une simple image, mais que tous les hommes sont cependant convenus de nommer ainsi. Personne n'appelle l'espace de ce nom parce qu'il est rempli, mais bien parce qu'il

peut se remplir. Personne ne croit que les corps prennent leur espace avec eux, et chacun est persuadé que tantôt tel corps et tantôt tel autre occupent le même espace, ce qui serait impossible si l'espace accompagnait toujours le corps qui s'y trouve une fois. L'espace est donc, suivant Hobbes, *phantasma rei existentis quatenus existentis, id est, nullo alio ejus rei accidente considerato, pæterquam quod apparet extrà imaginantem.* Il importe de remarquer que Hobbes considérait bien l'espace comme une idée subjective, mais qu'il dérivait toutefois cette idée de la sensation, et qu'il faisait jusqu'à un certain point dépendre l'espace de l'existence des corps, puisque, si on n'avait jamais éprouvé la sensation d'un corps, on n'aurait jamais pu non plus se former la moindre idée de l'espace. L'idée de l'espace était donc pour lui expérimentale, et non *à priori*. C'est pourquoi il niait que le monde fût infini, parce que cette assertion repose uniquement sur ce qu'un corps pourrait toujours être agrandi davantage; mais il est impossible aussi qu'un corps soit étendu à l'infini. Hobbes ne niait pas moins qu'il fût impossible à Dieu de créer plus d'un monde, parce que, disaient les partisans de cette opinion, il n'y a rien hors de ce monde unique, et que les autres mondes créés existeraient alors dans un néant, c'est-à-dire nulle part. La chose se comporte, suivant Hobbes, en sens absolument inverse. Où il se trouve déjà un monde, il ne peut pas en exister un autre; la présence d'un autre monde suppose précisément qu'il n'y ait rien, car c'est à cette seule condition que le nouvel univers peut acquérir un espace.

Comme le corps laisse dans l'âme une image de sa grandeur, de même le corps mû y en laisse aussi une de son mouvement, savoir l'idée d'un corps qui passe successivement d'un espace dans un autre.

Cette image a reçu le nom de temps. On regarde une année comme le temps, et cependant chacun avoue que l'année n'est ni un accident, ni une affection, ni un mode d'un corps quelconque : on ne peut donc point la rencontrer dans les choses elles-mêmes, et on ne la trouve qu'en idée. Lorsqu'un homme parle du temps de ses ancêtres, morts depuis longues années, il pense bien certainement que ce temps n'a pas d'autre existence que dans son souvenir subjectif. Le temps est donc l'image d'un mouvement, autant que nous nous figurons dans le mouvement un avant et un après, c'est-à-dire une succession. On peut faire à cette définition la même objection qu'à celle de l'espace : le temps est bien une idée subjective suivant Hobbes, mais il n'en est pas une *à priori*, et il suppose l'observation de corps mis en mouvement.

Après avoir déterminé l'espace et le temps, on peut admettre que les choses éprouvent une nouvelle création. Il faut nécessairement qu'elles prennent une partie de l'espace, ou qu'elles coïncident avec lui, et offrent une égale étendue. Elles doivent être aussi quelque chose qui ne dépende point de notre imagination. Nous les nommons corps, à cause de leur étendue, et substances absolues, parce qu'elles sont indépendantes de notre imagination, et qu'elles existent hors d'elle. Un corps est donc une substance indépendante de nos idées, et qui remplit une partie de l'espace,

Il n'est pas aussi facile de définir l'accident que de l'expliquer par des exemples. Un corps remplit un espace, ou occupe la même étendue que lui : l'étendue n'est donc pas le corps lui-même. De même nous pouvons nous représenter qu'un corps se meut ou non vers un lieu, car le mouvement et le repos ne sont non plus ni le corps mû, ni le corps en repos.

Que sont donc l'étendue, le mouvement et le repos en eux-mêmes? Ce sont des accidens. Mais que sont ces accidens? La plupart de ceux qui posent ces questions veulent que les accidens fassent partie des choses naturelles elles-mêmes, ce qui n'est pas, et ne peut point avoir lieu. La meilleure manière de définir l'accident, suivant Hobbes, consiste à dire que c'est le mode d'après lequel le corps se représente à l'esprit. Il est vrai que cette définition ne résout pas le problème : Qu'est-ce que l'accident? Mais elle donne la solution de la question qu'on devrait poser : Comment se fait-il qu'une partie du corps paraisse ici et l'autre là? et à laquelle on répond que l'étendue est la cause de ce phénomène : ou de celle-ci : Comment se fait-il qu'on voye le corps tout entier tantôt ici et tantôt là? et dont la réponse est aussi que cet effet dépend du mouvement. Mais si on dit que l'accident est adhérent ou inhérent au corps, on ne doit pas entendre par-là que ce soit une chose contenue dans le corps, que par exemple la rougeur soit contenue dans le sang comme une partie dans le tout, car alors l'accident serait également un corps; mais on doit se le représenter dans l'intérieur de son sujet, comme la grandeur, et le mouvement ou le repos se trouvent dans ce qui est grand, et mû ou tranquille.

L'étendue du corps est précisément la même chose que sa grandeur, ou ce que certains appellent l'espace réel; mais cette grandeur ne dépend pas de notre imagination comme l'espace abstrait. L'espace idéal est un accident de l'esprit, et l'espace réel un accident du corps.

Le mouvement est l'abandon continuel d'un lieu, et l'occupation continuelle aussi d'un nouveau lieu. On a coutume de donner au lieu abandonné le nom de *terminus à quo*, et au but celui de *terminus ad quem*. Il est impossible de concevoir

que quelque chose ne se meuve pas dans le temps; car, d'après sa définition, le temps est une image du mouvement, de sorte que, se figurer un mouvement qui n'aurait pas lieu dans le temps, serait admettre un mouvement sans mouvement, ce qui est absurde. Se reposer, c'est demeurer un certain laps de temps dans le même lieu. On dit qu'une chose a été mue, quand, qu'elle soit actuellement en repos ou en mouvement, elle occupait auparavant un autre lieu que celui où elle se trouve. Il est clair, d'après ces définitions : 1°. que ce qui se meut s'est mû; car si ce qui se meut existe dans le même lieu qu'auparavant, il est en repos conformément à la définition du repos, et s'il occupe un autre lieu, il s'est mû, conformément à celle du mouvement; 2.° que ce qui se meut, se mouvra encore plus loin : car le corps mû, abandonnant le lieu où il est, en occupera donc un autre, et devra par conséquent se mouvoir plus loin; 3.° que ce qui se meut n'est pas dans le même lieu pendant la plus petite portion du temps : car d'après la définition du repos, tout ce qui séjourne pendant un temps quelconque dans un lieu, est en repos. Hobbes pensait pouvoir renverser de cette manière le célèbre sophisme de Diodore Cronos contre la réalité du mouvement : Si un corps se meut, c'est ou dans le lieu qu'il occupe, ou dans celui qu'il n'occupe pas; mais les deux cas sont impossibles : donc il n'y a pas de mouvement réel. Hobbes croyait la majeure partie de ce raisonnement fausse; car le corps qui se meut ne le fait ni dans le lieu où il se trouve, ni dans le lieu où il n'est pas, mais il se porte du lieu où il est vers celui où il n'est point. Cette solution du sophisme grec n'est cependant pas aussi satisfaisante que le philosophe anglais le pensait. En se mouvant d'un lieu à un autre, il faut bien que la chose se

meuve aussi dans un lieu ; car autrement elle ne serait nulle part : or la difficulté consiste précisément à expliquer comment une chose peut se mouvoir dans un lieu qu'elle remplit tout entier. Le sophisme de Diodore est insoluble tant qu'on admet que le mouvement s'effectue dans un espace positif et objectif.

Si on considère le corps en tant qu'il a une surface, et son mouvement en tant que les différentes parties dont il se compose forment des lignes particulières, alors on lui attribue de la densité, et on nomme *solide* l'espace qu'il remplit. Ce solide est composé des trois dimensions, dont deux entières sont toujours appliquées aux parties isolées de la troisième.

Un corps en repos doit y demeurer toujours, à moins qu'un autre corps ne vienne à l'en tirer. Qu'on suppose un corps limité, en repos, et entouré d'un espace vide : si ce corps commence à se mouvoir, il doit le faire dans une certaine direction; mais comme son principe intérieur le déterminait auparavant au repos, il faut que ce qui le détermine actuellement au mouvement soit hors de lui, de même que ce qui imprime une direction donnée à son mouvement. Or nous avons admis qu'il n'y a rien hors de lui : donc son mouvement est impossible d'après cette supposition; car la cause du mouvement dans une direction serait la même que celle du mouvement dans toute autre direction, et alors le corps se mouvrait à la fois dans toutes les directions, ce qui implique contradiction. Réciproquement un corps qui se meut une fois, doit se mouvoir sans cesse, à moins qu'il n'existe hors de lui un autre corps qui le mette en repos. Si nous supposons qu'il n'y a rien hors de lui, il n'y aura pas non plus de raison pour qu'il doive se reposer actuellement plutôt que dans tout autre temps : son mouvement pourrait donc cesser

à la fois dans chaque instant, ce qui est absurde.

Quand on parle du commencement et de la fin des corps, on entend par-là non pas qu'ils proviennent du néant, et se réduisent à rien, mais seulement que leurs accidences changent; que, par exemple, un corps qui avait été jusqu'alors arbre ou animal, par ses accidences, ne cesse d'être arbre ou animal et ne devient autre chose, que quand il se développe de nouvelles accidences en lui. Les corps, comme tels, ne commencent et ne finissent donc jamais; il n'y a que la manière dont ils apparaissent à nos yeux qui ait un commencement et une fin. On ne peut point dire des accidences qu'elles passent d'un sujet dans un autre: car elles ne sont pas renfermées dans le sujet comme les parties dans le tout; mais on peut dire, dans le sens propre, que l'une disparaît, et que l'autre naît. L'accident à raison duquel un corps reçoit un certain nom, est la forme de ce corps, qui est lui-même le sujet ou la matière de la forme.

La matière première des philosophes n'est pas un corps différent de tous les autres, et n'est cependant pas non plus un de ces derniers. Qu'est-elle donc? Un simple nom, répond Hobbes; mais un nom qui présente un sens et de l'utilité. Ce nom désigne le corps, quand on le considère séparé de toute forme ou de toute accidence, et abstraction faite de la grosseur ou étendue, et de la capacité de revêtir des accidences. Celui, par exemple, qui ignorerait si l'eau ou la glace existaient auparavant, devrait s'informer de la matière commune à toutes deux, et serait contraint d'admettre une troisième matière qui ne serait aucune des deux. De même celui qui questionne sur la matière propre à tous les corps, doit en admettre une qui ne soit aucun de tous ces corps. La matière première est donc une substance particulière et existante par elle-même, à laquelle on n'accorde ni forme ni accidences, hors l'étendue.

Un corps agit sur un autre quand il produit ou détruit une accidence, et sous ce point de vue l'autre corps souffre de sa part. Le corps qui engendre l'accidence s'appelle cause, et on donne le nom d'effet à l'accidence produite. La puissance et l'acte correspondent à la cause et à l'effet, et sont même identiques avec eux ; car c'est uniquement parce qu'on a égard à des considérations particulières qu'on leur donne des dénominations différentes. Dès qu'un sujet actif réunit toutes les accidences nécessaires pour produire un effet, on dit qu'il peut donner lieu à cet effet quand il agit sur un sujet passif. Mais ce même ensemble des accidences constitue aussi la cause efficiente. Au contraire, un sujet possède-t-il toutes les accidences exigées pour la production en lui d'un effet : on dit que l'effet peut être produit en supposant l'action d'un sujet actif. Mais ce même ensemble d'accidences porte aussi le nom de cause matérielle. Par conséquent, dès que la cause est complète, l'effet survient ; et dès que la puissance est complète, l'acte s'effectue. Les causes efficiente et matérielle ne sont que des parties de la cause parfaite, et elles ne peuvent donner lieu à un effet que quand elles se rencontrent toutes deux. Les pouvoirs actif et passif ne sont donc également que les parties du pouvoir parfait, et leur accord seul détermine l'acte. Un acte pour lequel il ne peut jamais y avoir un pouvoir parfait, est impossible : dans le cas contraire, il est possible. Est-il impossible qu'un acte ne soit pas : alors il est nécessaire. Par conséquent tout acte futur est nécessairement futur ; car il est impossible qu'il ne soit pas futur, puisque tout acte possible doit acquérir un jour la réalité. La proposition : Tout futur est futur, est aussi nécessairement vraie que celle-ci : Un homme est un homme.

Toute proposition annonçant qu'une chose future

aura ou n'aura pas lieu, comme celle-ci : *Demain il pleuvra*, est nécessairement vraie, ou nécessairement fausse ; mais comme nous ne savons pas si elle est vraie ou fausse, nous l'appelons pour cette raison accidentelle. En effet, la vérité de notre connaissance dépendant ici des causes extérieures, la vérité ou la fausseté de la proposition sont généralement parlant nécessaires, mais ni l'une ni l'autre n'est nécessaire par elle-même.

Après avoir fixé et discuté ces idées ontologiques, Hobbes passe aux doctrines des différens rapports de grandeur, de la nature et des lois tant du mouvement en général que de ses différentes espèces, et de quelques-uns des principaux phénomènes naturels. Je ne puis pas le suivre dans tous les détails où il entre, parce qu'ils sont absolument mathématiques, et qu'on ne saurait concevoir ses démonstrations sans figures.

Je ne ferai connaître du traité *De homine* que quelques remarques propres à répandre du jour sur la philosophie pratique de Hobbes, comme sa théorie des penchans et des passions, ainsi que celle du caractère de l'homme en général.

I. Le désir et l'aversion diffèrent autant du plaisir et du déplaisir que l'avidité de posséder s'écarte de la jouissance, ou que l'avenir s'éloigne du présent. Le désir est un plaisir, et l'aversion un déplaisir ; mais l'un naît d'une chose agréable, et l'autre provient d'une chose désagréable, qui toutes deux ne sont pas encore présentes, mais qu'on prévoit seulement, et qu'on attend. Quoiqu'on ne donne pas au plaisir et au déplaisir le nom de sensations, cependant elles n'en diffèrent que parce que ces dernières représentent un objet extérieur à l'aide d'un organe extérieur dont l'action se dirige par conséquent au-dehors tandis que le plaisir et le

déplaisir consistent en des sentimens excités par l'impression de l'objet, en sorte que l'action de l'organe se passe toute entière à l'intérieur.

II. Les objets qui frappent les sens sont donc les causes tant des sensations, que des sentimens de plaisir et de déplaisir. C'est pourquoi nos désirs et nos aversions ne sont pas par eux-mêmes les raisons qui font que nous désirons ou haïssons telle ou telle chose; c'est-à-dire, que nous ne désirons point, parce que nous ne voulons pas quelque chose, mais que nous désirons et haïssons, parce que les désirs et l'aversion sont engendrés par les objets désirés ou abhorrés eux-mêmes, et qu'il résulte nécessairement de là un pressentiment du plaisir ou du déplaisir que les objets nous causeront. Hobbes demande : Avons-nous faim, et désirons-nous toutes les autres choses nécessaires à nos besoins naturels, parce que nous le voulons ? La faim, la soif et tous les autres désirs sont-ils volontaires ? L'action peut être libre pour celui qui désire, mais le désir lui-même ne l'est pas. L'expérience de chacun vient tellement à l'appui de cette vérité, qu'on a lieu d'être vivement surpris qu'un si grand nombre de personnes n'en soient point convaincues. Quand on dit que l'homme a une volonté libre de faire ou non quelque chose, il faut toujours ajouter : sous la condition qu'il le veut réellement; car il est absurde qu'on ait la volonté libre d'agir ou de ne pas agir, soit qu'on le veuille, soit qu'on ne le veuille pas. En parlant d'un homme à qui on demande s'il veut ou non faire une chose, on dit qu'il délibère, c'est-à-dire, qu'il détruit en lui la liberté ou de faire ou de ne pas faire la chose. Au milieu de cette délibération, dont le but est de peser les avantages et les désavantages qui peuvent se rencontrer de part et d'autre, l'homme désire et déteste, jusqu'à ce qu'enfin, quand il se

décide, le dernier désir de faire ou de ne pas faire, qui détermine immédiatement sa conduite, prend le nom de volonté dans l'acception proprement dite du mot.

III. D'après l'ordre de la nature, la sensation précède le désir; car l'expérience seule, c'est-à-dire le sentiment, peut nous apprendre si ce que nous sentons sera agréable ou non. De là l'adage si connu : *Ignoti nulla cupido*. Cependant l'analogie des objets inconnus avec ceux qu'on connaît et qui procurent des sensations agréables, peut nous porter aussi à les désirer. Ce cas a lieu principalement dans l'âge adulte, où nous essayons bien des choses qui nous sont inconnues, afin de découvrir si elles nous procurerons du plaisir ou de la douleur.

IV. Tous les objets des désirs, en tant qu'ils sont désirés, s'appellent d'un nom commun des biens, tandis que toutes les choses que nous avons en aversion se nomment des maux. Mais comme un homme désire ou déteste ce qu'un autre déteste ou désire, il doit nécessairement y avoir un grand nombre de choses qui soient des biens pour les uns, et des maux pour les autres. Les biens et les maux en général sont donc relatifs à ceux qui désirent ou qui détestent. Un bien peut être commun à plusieurs. Il peut aussi être un bien pour tous, telle est, par exemple, la santé; mais l'expression *bien* n'en est pas moins constamment relative. Il ne peut donc pas être question d'un bien absolu; car tout ce qu'on appelle ainsi n'est bien que pour un ou plusieurs. Au commencement du monde, tout ce que Dieu avait créé était bon. Pourquoi? Parce que toutes les œuvres de la Divinité lui plurent à elle-même. On dit aussi que Dieu veut du bien à ceux qui l'invoquent, et non à ceux qui profanent son nom. Par conséquent le

bien est toujours relatif à la personne, au lieu et au temps.

V. On fait aussi un emploi très-diversifié des noms du bien et du mal. Le même objet qu'on appelle un bien quand on le désire, se nomme agréable lorsqu'on l'a acquis, et beau quand on le contemple; car la beauté de cet objet est une qualité qui fait que nous attendons quelque chose de bien de sa part. Si nous avons égard à la beauté des actions, elle prend le titre de bien moral ou d'honnêteté: si on la considère uniquement dans la forme, elle reçoit l'épithète de beauté extérieure, et tombé sous les sens, avant même l'obtention du bien qu'elle paraît décéler. On ne varie pas moins dans l'usage qu'on fait des noms du mal à l'égard d'une même chose. En outre on distingue le bien comme le mal en réels et apparens: non pas que le bien apparent n'en fût point un, si on n'avait pas égard aux autres choses qui en dépendent, mais parce qu'entre plusieurs choses, en partie bonnes et en partie mauvaises, il existe une liaison tellement nécessaire qu'on ne peut point les séparer; de sorte que, quoique chacune d'elles soit ou absolument bonne ou absolument mauvaise, cependant la série entière est en partie bonne et en partie mauvaise. Si maintenant la plus grande partie est bonne, la série est dite bonne, et on la désire. Si au contraire la plus grande partie est mauvaise, on déteste le tout, dès qu'on en connaît la nature. De là vient que les hommes qui n'ont point d'expérience, et qui portent un faux jugement sur les suites des choses, admettent un bien apparent que le temps leur apprend ensuite être nuisible, parce qu'il leur fait remarquer les maux qui en découlent. Telle est la base sur laquelle repose la distinction des biens et des maux et véritables et apparens.

VI. Le premier de tous les biens est pour chacun la conservation de soi-même ; car chacun désire naturellement son bien, et, à cet effet, souhaite que sa vie et sa santé se prolongent autant que possible. Au contraire, le premier de tous les maux est la mort, particulièrement lorsqu'elle est accompagnée d'angoisses ; car la mort sans douleurs peut encore être mise au nombre des biens, lorsque la vie n'est plus qu'un tissu de souffrances dont on n'entrevoit point le terme prochain. Hobbes parcourt ensuite les différentes espèces de biens et de maux en particulier, et montre jusqu'à quel point ce que les hommes regardent comme tel l'est réellement. On ne saurait rencontrer dans la vie actuelle le bien suprême ou la béatitude, qui est le complément du but social de l'existence de l'homme. En effet, si l'homme pouvait arriver à son dernier but, il ne désirerait plus rien ; d'où il résulte qu'à dater de cette époque, non-seulement rien ne serait plus un bien pour lui, mais encore qu'il ne sentirait même point, parce que toute sensation est accompagnée d'un désir ou d'une aversion, et que ne pas sentir est la même chose que ne pas vivre. Le plus grand de tous les biens est de se diriger sans obstacles vers d'autres buts plus élevés. La jouissance de l'objet désiré est encore, au moment où nous jouissons, un désir, c'est-à-dire, un mouvement du sujet qui jouit vers les parties de l'objet dont il goûte la jouissance. *Nam vita*, ajoute Hobbes, *motus est perpetuus, qui cùm rectè progredi non potest, convertitur in motum circularem.*

VII. Les affections ou passions sont des espèces de désirs et d'aversions qui présentent seulement des différences suivant les circonstances, ou d'après la diversité des objets que nous désirons et détestons. On les appelle perturbations, parce qu'elles entravent presque toujours la justesse du raisonne-

ment, en s'exerçant sur des biens apparens et surtout présens, que presque toujours on reconnaît ensuite être des maux. En effet, l'alliance de l'âme et du corps fait que l'action est commencée par le désir, mais que le dessein et la résolution sont formés et pris par la raison. Or donc, s'il faut chercher le vrai bien à une grande distance, ce qui est à proprement parler l'occupation de la raison, alors le désir saisit le bien présent, sans réfléchir aux maux graves qui y sont inhérens. Il trouble et empêche donc les opérations de la raison, de manière qu'on lui donne à juste titre le nom de perturbation. Quant à leur nature physique, les passions consistent en différens mouvemens du sang et des esprits animaux qui se répandent dans le corps, ou qui retournent à leur source. Ces mouvemens reconnaissent pour causes les idées des biens et des maux que les objets excitent dans l'esprit. Je vais citer quelques exemples d'après lesquels on pourra juger comment Hobbes explique la production des différentes passions. Si on se figure un bien présent sans liaison avec un mal subséquent, ce qui constitue la jouissance du bien, l'affection prend le nom de joie. La haine résulte au contraire de l'image d'un mal actuel ou imminent, sans liaison avec un bien qui le corrige: tout mal qu'on souffre actuellement ou qui nous menace excite donc notre haine. Si nous nous figurons dans le même temps que ce mal, la possibilité qu'il vienne à changer, ou celle que nous l'évitions nous-mêmes, alors l'affection qui en résulte s'appelle espérance. Imaginons-nous perdre un bien actuel ou en espérance, ou nous attirer un mal qui s'y rattache: cette affection éveille la crainte. C'est pourquoi l'espérance et la crainte alternent à tel point chez l'homme, qu'il n'existe pas un seul instant, quelle qu'en soit la brièveté, qui ne contienne plus ou

moins de l'une ou de l'autre de ces affections. Les passions ou perturbations ne peuvent être nommées espérance et crainte que quand l'une ou l'autre est l'affection dominante, et que pendant un certain laps de temps elles n'alternent point ensemble. Hobbes caractérise et explique de la même manière toutes les autres passions.

Hobbes dérive de six sources différentes les divers caractères des hommes, sous le rapport tant théorétique que pratique. Il les fait provenir du tempérament, de l'expérience individuelle, de l'habitude, de la fortune, de l'opinion que chacun a de soi-même, et de l'éducation que chacun reçoit. Les caractères subissent des changemens proportionnés à ceux des sources d'où ils émanent.

Les hommes d'un tempérament ardent sont en général plus hardis que les autres, et ceux d'un tempérament froid sont aussi plus craintifs. L'activité des esprits vitaux, et la rapidité plus ou moins grande des idées auxquelles ils donnent naissance, occasionent surtout deux différences sensibles dans le caractère. D'abord certains individus sont plus vifs, et certains autres plus apathiques. En second lieu, quelques personnes d'un génie très-vif portent leurs idées sur un grand nombre d'objets, tandis que d'autres les dirigent sur un objet donné quelconque. De là vient que l'imagination est plus développée chez les uns, tandis que le jugement prédomine chez les autres. Ces derniers ont le talent de décider les contestations de toute espèce, et de philosopher sur toutes sortes d'objets, c'est-à-dire, qu'ils savent en général raisonner. Les premiers ont le talent de l'éloquence, de la poésie et de l'invention. Le jugement distingue d'une manière tranchée les objets analogues : l'imagination unit et combine à son gré des choses disparates. Communément ont rencontre une

plus grande force de jugement chez les vieillards, et une imagination plus ardente pendant la jeunesse; cependant il arrive souvent qu'un même sujet réunit les deux qualités. Si l'imagination outrepasse ses limites, elle dégénère aisément en démence, ou en un bavardage sans but, comme on l'observe chez les hommes qui ne savent jamais terminer un récit, parce qu'ils sont toujours entraînés par des idées étrangères à leur sujet. Au contraire, la paresse de l'esprit et du caractère engendre une autre espèce de démence, nommée stupidité lorsqu'elle dépasse de certaines bornes.

Suivant Hobbes, il n'est pas vrai que les vieillards aient la passion des richesses en vertu d'un caractère naturel. A la vérité, un grand nombre de personnes âgées accumulent des sommes dont elles ne feront jamais usage; mais elles le font *ex studio perpetuo*, et non pas *ex ingenio senili*. En effet, avant de devenir âgées, elles avaient déjà le goût des richesses, et elles ne le conservent que pour apprendre par expérience jusqu'où l'industrie et la prudence dans l'acquisition des biens peuvent les conduire, et pour jouir ensuite, non pas de ces biens eux-mêmes, mais de la satisfaction que leur fait éprouver la circonspection avec laquelle elles sont parvenues à se les procurer. Il en est de même de ceux qui s'adonnent aux sciences. Plus ils avancent en âge, plus aussi ils consacrent d'ardeur à l'étude, et ensuite ils considèrent la perfection de leur esprit dans les connaissances scientifiques dont ils l'ont orné, comme dans un miroir.

L'habitude influe fortement aussi sur le caractère. La chose qui répugnait d'abord à l'homme, et qui lui inspirait de l'aversion, ne tarde pas à lui plaire quand elle se répète souvent, et elle devient même l'objet de ses affections. Le régime et les tra-

vaux d'esprit nous fournissent surtout un exemple frappant de cette vérité. Celui qui a contracté de bonne heure l'habitude du vin parvient difficilement à s'en corriger. Les opinions que nous embrassons pendant notre jeunesse se conservent fréquemment quand nous avançons en âge, et persistent particulièrement lorsque, livrés sans restriction à des occupations mécaniques ou aux soins du ménage, nous ne nous inquiétons pas de ce qui peut être vrai ou faux dans le savoir humain. On explique ainsi comment des nations entières renoncent difficilement à une religion dont les individus ont appris les dogmes dès leur enfance, et détestent ceux qui s'en écartent, *ut manifestum est ex libris præcipuè theologorum (quos id minimè omnium decet) atrocissimorum convitiorum plenis; quorum hominum ingenium paci et societati aptum non est.* C'est encore par habitude que les hommes sont d'un caractère moins craintif lorsqu'ils ont affronté souvent les dangers, et que les personnes auxquelles on a témoigné pendant long-temps du respect sont moins insolentes, parce qu'elles ont déjà cessé de s'admirer elles-mêmes.

L'expérience rend le caractère défiant et circonspect. Celui qui a peu d'expérience est ordinairement confiant et inconsidéré; car l'esprit humain s'élève par conclusions du connu à l'inconnu, et ne peut prévoir de loin les suites de choses sans l'expérience acquise par les sens, c'est-à-dire, sans avoir déjà l'expérience réelle d'un grand nombre de suites. De là vient que des malheurs réitérés font fléchir et corrigent un esprit entier et entreprenant, et que l'ambition diminue quand on a vainement essayé différentes fois de parvenir à un échelon plus élevé des honneurs.

La fortune, les richesses, la noblesse de l'extrac-

tion, le rang et la puissance dans l'état modifient le caractère. Toutes ces circonstances inspirent communément de l'arrogance à l'homme; car celui qui a le pouvoir de faire beaucoup s'imagine que plus de choses lui sont permises, de sorte qu'il est plus enclin à offenser les autres, et moins disposé à observer dans la société l'égalité qui règne entre les droits d'autrui et les siens. La conscience de descendre d'une ancienne famille donne souvent aussi de la douceur au caractère, et porte à estimer les autres suivant leur mérite, parce qu'on croit être assuré de l'honneur auquel on a droit de prétendre parmi ses semblables. Un nouveau noble au contraire conçoit de la défiance à cet égard, parce qu'il ne sait pas encore si les autres lui témoigneront le respect qu'il exige: aussi est-il insolent et dur envers ses inférieurs, mais trop modeste et trop humble avec ses égaux.

L'opinion que chacun a de soi-même entraîne aussi bien des suites pour le caractère. Ceux qui se croient sages sans l'être ne peuvent pas se corriger de leurs propres défauts, parce qu'ils ne soupçonnent même pas en avoir. Au contraire, ils sont enclins à blâmer et ridiculiser les autres, et ils regardent comme injuste et dépourvu de goût tout ce qui ne s'accorde pas avec leur manière de voir. Ainsi, par exemple, ils prétendent que l'état est mal gouverné quand il ne l'est pas comme ils désireraient qu'il le fût. Aussi ont-ils du penchant pour la nouveauté. Les vieux maîtres d'école sont souvent pédans et d'un commerce désagréable, parce que la nature de leurs rapports avec les élèves qu'ils instruisent leur a fait concevoir une haute opinion d'eux-mêmes et de leur sagesse, et qu'ils contractent facilement l'habitude d'agir envers les autres comme envers leurs écoliers. C'est d'après le même principe que les prêtres veulent

gouverner les autres hommes, et jusqu'aux princes; car ils pensent que le soin de veiller au bonheur public n'a pas été confié aux souverains, mais a été remis immédiatement par Dieu entre leurs mains : aussi cherchent-ils à le persuader au peuple *summo cum periculo civitatis*, comme Hobbes ajoute d'une manière très-expressive, en faisant allusion aux circonstances du temps. Il reproche aux juristes des prétentions semblables à celles des ministres du culte divin, puisqu'au lieu de se borner à expliquer les ordonnances de l'état, ils se permettent aussi de les critiquer, et de s'ériger eux-mêmes en législateurs.

Hobbes accorde une influence très-étendue à l'instituteur, qui contribue beaucoup aussi au développement et à la forme du caractère. Il désigne sous cette dénomination celui dont quelqu'un suit les préceptes ou l'exemple par estime pour les opinions qu'il professe. Si l'instituteur est bon, le caractère du jeune homme participe de cette qualité; mais s'il est mauvais, le caractère de l'élève se déprave aussi. De là résulte le devoir prescrit aux parens, tuteurs et instituteurs, d'inculquer de bonnes maximes dans l'esprit de la jeunesse, mais surtout d'observer toujours une conduite sage et morale en présence des jeunes gens, parce que ceux-ci les prennent pour modèles, et les imitent. L'instituteur ne doit pas apporter moins de circonspection dans le choix des lectures. Hobbes fait à cet égard une remarque que je vais rapporter en citant ses propres paroles; car elle est susceptible de s'appliquer au temps où nous vivons : *Sunt autem libri scripti à civibus romanis florente democratiâ aut recens extinctâ, nec non à græcis florente republicâ atheniensi, tum præceptorum tum exemplorum pleni, quibus ingenium vulgi regibus suis infestum redditur; id-*

que ob nullam aliam causam quàm quod ab hominibus perfidis perpetrata flagitia in illis libris laudari vident, nimirùm regicidia, si modò reges, antequam occidant, tyrannos vocent. Verum ingenium vulgi corrumpitur adhùc magis à lectione librorum et auditione concionantum eorum, qui regnum in regno, ecclesiasticum in civili esse volunt. Hinc enim pro Cassiis et Brutis oriuntur Ravilliaci et Clementes, qui cum rege suo occidendo ambitioni inservirent alienæ, Deo se servire arbitrantur.

Hobbes entend par mœurs la manière dont un caractère agit avec facilité, et sans résistance intérieure. Ces mœurs sont bonnes et se nomment vertu, ou mauvaises et s'appellent vice. Mais comme les hommes jugent différemment à l'égard des biens et des maux, il arrive souvent que les mœurs sont blâmées par les uns et louées par les autres, et que ce qui paraît une vertu à certains semble au contraire un vice à plusieurs. Hobbes prétend donc qu'il y a autant de règles de la vertu et du vice que d'individus dans l'espèce humaine. Ce principe ne s'applique toutefois qu'aux hommes en général, mais il ne peut point concerner les hommes comme citoyens réunis en corps d'état. En effet, hors de l'état, les hommes ne sont pas contraints de suivre leurs prétextes réciproques, mais l'obligation en existe pour les citoyens qui se sont réunis d'un commun accord. Hobbes pense d'après céla qu'il est impossible d'établir une morale obligatoire en considérant les hommes en eux-mêmes et hors de la société, parce qu'on manque alors d'une mesure certaine pour apprécier la vertu et le vice.

Il ne peut donc exister que dans l'état une mesure commune pour toutes les vertus et pour tous les vices, et cette mesure ne saurait être, par la même raison, autre chose que les lois particulières de

chaque état; car, après la fondation de l'état, les lois naturelles deviennent partie intégrante des lois civiles. Cette assertion n'est pas détruite par le fait qu'il existe, et qu'il a existé une foule d'états ayant chacun des lois différentes de celles des autres. Quelle que soit la nature des lois, le citoyen est toujours vertueux quand il s'y conforme, et vicieux lorsqu'il ne les observe pas. Ainsi, malgré qu'un état érige en vertus des actions qu'un autre déclare injustes, cependant la justice demeure partout la même, puisqu'elle consiste à ne point commettre d'infraction aux lois. Mais la vertu morale qui ne peut être appréciée que d'après les lois civiles, est la justice et l'équité; au contraire, celle que les lois naturelles seules déterminent est l'amour. C'est en cela que consiste la vertu morale à proprement parler. Quant aux vertus autres que la justice, et qu'on a coutume de désigner par l'épithète de cardinales, la bravoure, la sagesse et la tempérance, ce sont des vertus du citoyen considéré non pas comme citoyen, mais comme homme; car elles ne sont pas tant utiles à l'état entier qu'aux individus eux-mêmes qui les possèdent. En effet, comme l'état ne saurait être conservé que par la bravoure, la sagesse et la tempérance des bons citoyens, de même aussi il peut être détruit par la bravoure, la sagesse et la tempérance des ennemis. La bravoure et la sagesse sont plutôt des forces de l'âme qu'une bonté des mœurs, et la tempérance est moins une vertu morale qu'une absence des vices engendrés par les désirs passionnés. Comme il y a un bien privé pour chaque citoyen, il y a aussi un bien public pour l'état. La bravoure et la sagesse d'un particulier, en tant qu'elles sont utiles à lui seulement, ne doivent recevoir ni des éloges, ni le nom de vertus, de la part, soit de l'état, soit d'un autre homme quelconque, pour

qui elles n'ont pas la moindre utilité. En un mot, suivant Hobbes, un caractère est bon quand il convient à la réunion des hommes en société, et de bonnes mœurs ou des vertus morales sont ce qui contribue le plus efficacement à la conservation de la société. Mais toutes ces vertus se réduisent à la justice et à l'amour. Il s'ensuit qu'un caractère est mauvais quand il présente les qualités contraires, et que tous les vices moraux résultent de l'injustice et du manque d'amour.

Hobbes examine ensuite l'idée de la religion. *Religio*, dit-il, *est hominum*, *qui Deum sincerè honorant*, *cultus externus.* Il désigne par adoration sincère de Dieu la croyance non-seulement qu'il existe un Être-Suprême, mais encore qu'il est tout-puissant, qu'il a une science infinie, qu'il est le Créateur et le régisseur de l'univers, enfin qu'il dispense librement le bonheur et le malheur aux hommes. La religion naturelle se divise donc en deux parties principales, qui ont rapport, l'une à la foi, et l'autre au culte extérieur. L'amour qu'on porte à Dieu ne ressemble pas à celui qu'on voue aux hommes. Ce dernier exprime toujours ou une bienveillance, ou un désir de jouir; or ni l'un ni l'autre de ces deux buts ne peut être attribué à l'amour de Dieu, sans choquer le bon sens. Aimer Dieu, c'est se conformer volontiers à ses ordres; et craindre Dieu, c'est s'abstenir de pécher, absolument de la même manière que la crainte des lois empêche de les violer.

Si la croyance religieuse ne se borne pas à l'existence de Dieu et au gouvernement du monde par lui, mais embrasse encore des objets qui surpassent les facultés de la raison humaine, c'est alors une opinion dépendante de l'autorité de celui qui l'avance. Lorsqu'on ne peut pas prouver avoir acquis la con-

naissance de cette opinion d'une manière surnaturelle, il n'existe aucune raison qui puisse nous contraindre à y croire. Dès qu'il s'agit de choses surnaturelles, nous ne devons ajouter foi à ce que dit un homme, que lorsqu'il a fait lui-même des prodiges surnaturels, c'est-à-dire, qu'il a confirmé sa doctrine par des miracles; et les individus qui ne légitiment pas ainsi leur vocation, ne peuvent pas non plus exiger que nous ayons confiance en eux. Hobbes tire de là une conclusion remarquable: La religion, si on excepte la naturelle, ne pouvant pas être prescrite par un individu isolé, et les miracles ayant cessé depuis long-temps, il en résulte qu'elle doit être réglée et déterminée par les lois de l'état. *Religio itaque philosophia non est, sed in omni civitate lex, et propterea non disputanda est, sed implenda.* En effet, il est impossible de douter qu'on ne doive adorer Dieu, l'aimer et le craindre: ce sont des vérités communes aux religions de tous les peuples. La question roule seulement sur les objets religieux à l'égard desquels un individu pense autrement qu'un autre, et qui ne font par cela même point partie de la pure croyance en Dieu. Toutes les fois qu'au milieu de disputes semblables on cherche à établir une science de choses qui ne sauraient être objets d'une science, on détruit la véritable et naturelle croyance en Dieu lui-même; *Quæstiones ergo de naturâ Dei naturæ conditore nimis curiosæ sunt; nec operibus pietatis accensendæ; et qui disputant de Deo, non tam Deo fidem (cui jam omnes credunt), quàm sibimet ipsis conciliare cupiunt.*

Si aimer Dieu et le craindre ne sont autre chose qu'obéir volontiers à ses préceptes, et ne pas les outrepasser, il se présente une question à résoudre: D'où sait-on, en effet, que Dieu a donné des préceptes? La réponse est que Dieu se manifeste à

l'homme par la raison dont celui-ci est doué, et qu'il a écrit dans son cœur la loi de ne point faire aux autres ce qu'à leur place il trouverait injuste qu'on lui fît. Cette maxime renferme la justice civile toute entière, et les devoirs qu'il faut remplir envers Dieu. Les opinions que Hobbes expose à cette occasion sur la manière d'apaiser la colère que les péchés des hommes inspirent à Dieu, se rapportent à la théologie positive, et ne peuvent pas trouver place ici.

Honorer un être, c'est le disposer en sa faveur par ses services et ses travaux. La même idée s'applique à l'adoration de la Divinité, laquelle consiste en actions qui sont des signes de piété envers Dieu. Mais l'adoration de Dieu peut être particulière ou publique. La première repose sur la volonté arbitraire des individus, et la seconde sur les lois de l'état. Le culte religieux d'un ou plusieurs individus peut être sans cérémonies; car se prosterner par humilité devant l'Etre-Suprême invisible ne constitue pas une cérémonie, et fait partie de la nature même de l'adoration de Dieu; mais le culte public de la Divinité a besoin absolument de cérémonies. Celles-ci ne dépendent point de la volonté arbitraire des individus; mais il faut qu'elles soient déterminées par le lieu et le temps, de même que les lois de l'état doivent en fixer les particularités. Or, comme les lois de l'état reposent sur les idées de convenance qui dominent chez un peuple, il n'est pas étonnant que le culte divin présente de si grandes différences. Le culte juif seul a été prescrit immédiatement par Dieu lui-même. Les cérémonies sont plus ou moins raisonnables chez les autres nations; mais tous les peuples croient raisonnable de les observer, parce que les lois de l'état les ont introduites.

Le culte superstitieux ou fantastique est opposé au culte raisonnable. Celui-ci se compose de prières, d'ac-

tions de grâces, d'expiations publiques, d'offrandes destinées à l'entretien des prêtres, etc.; l'autre présente un si grand nombre de variations qu'il est absolument impossible d'en spécifier les différentes espèces. Hobbes fait une remarque très-juste et remplie de sagacité au sujet des dispositions morales de l'homme, lorsqu'il adore la Divinité. Le but de tout culte divin quelconque, soit public, soit particulier, est de se rendre l'Etre-Suprême favorable; mais il faut davantage encore pour contenter les hommes. Ils pensent que Dieu nous enverra peut-être des biens, mais pas précisément ceux que nous désirons, et qu'il détournera les maux qui nous menacent, mais en se servant de notre propre sagacité. Oh! que ne connaissons-nous les biens qu'il songe à nous accorder, et les maux qui nous menacent sans son assistance! Aussi les hommes n'adorent-ils jamais Dieu que comme s'ils doutaient de sa sagesse et de sa bonté. Telle est la cause de tous les préjugés religieux, et en particulier de l'attachement que la grande multitude témoigne pour la magie, l'astrologie, et les prophéties.

Deux choses surtout contribuent à changer et à altérer les religions, et toutes deux proviennent des prêtres. Ce sont des dogmes absurdes, et des mœurs en contradiction avec la religion enseignée. Les chefs rusés de l'Eglise romaine se sont trompés grossièrement lorsqu'ils ont cru pouvoir abuser de l'ignorance du vulgaire jusqu'au point de parvenir avec le temps à lui persuader que des contradictions n'en sont point réellement. Le peuple s'éclaire peu à peu, et apprend à connaître les côtés raisonnables et déraisonnables des dogmes. S'il trouve ces derniers dépourvus de bon sens, ou s'il ne parvient pas à les concilier avec toutes les idées de la saine raison, il en résulte naturellement et nécessairement le mépris du système dog-

matique entier de la religion. C'est une grande folie que de supposer le peuple assez stupide pour ne pas cesser d'estimer les préceptes religieux dès qu'il s'aperçoit que les individus qui les enseignent sont ceux qui les négligent et les violent le plus fréquemment.

Hobbes accordant à l'état une si grande influence sur la conduite pratique, qu'il prétendait soumettre à sa décision la religion positive elle-même et la manière d'honorer extérieurement la Divinité, on ne doit pas être surpris que sa philosophie pratique toute entière porte le caractère d'un droit public, dans l'acception toutefois la plus illimitée du mot. Ses deux ouvrages *De cive* et *Leviathan* roulent sur le même objet, qui y est seulement traité d'une manière différente. Le premier se compose de trois sections sur la liberté ou les rapports de l'homme dans l'état de nature, sur l'état et sur l'Eglise. Le second s'occupe également, en quatre sections, de l'homme en général, de l'état, de l'Eglise chrétienne, et de l'empire des ténèbres. Hobbes emploie métaphoriquement le nom de Léviathan, parce qu'on peut comparer l'état à un grand animal artificiel et compliqué.

Le droit naturel et le droit public général de Hobbes se rapportent aux principaux dogmes suivans :

I. Toute société tire sa source d'une crainte réciproque; car elle se forme dans des vues d'intérêt particulier, c'est-à-dire par égoïsme, et non par amour pour les autres. Mais on ne peut exiger ou soutenir ses propres avantages que quand il y a garantie de la part des autres. Or les individus ne sauraient se procurer eux-mêmes cette garantie. C'est donc la crainte qu'ils s'inspirent réciproquement qui les engage à s'unir en société pour leur propre sûreté.

II. La crainte que les hommes ont les uns des autres

dépend en partie de leur égalité naturelle, et en partie aussi de leur tendance réciproque à se nuire. Hobbes prouve l'égalité naturelle d'une manière qui lui est propre : *Æquales sunt*, dit-il, *qui æqualia contra se invicem possunt. At qui maxima possunt, nimirùm occidere, æqualia possunt. Sunt igitur omnes homines naturâ inter se æquales.* Tous les hommes ont, dans l'état naturel, la volonté d'offenser; mais elle ne dérive pas de la même source chez tous. Tantôt ils cherchent à se garantir ainsi des prétentions des autres, et tantôt ils s'arrogent eux-mêmes des droits supérieurs à ceux qui leur reviennent. La dissidence d'opinion, et la tendance de plusieurs vers un même but, sont encore deux causes qui engagent les hommes à se nuire réciproquement. Un homme est choqué d'en voir un autre non-seulement combattre son opinion, mais même encore ne pas l'adopter; car refuser son assentiment, c'est toujours la même chose qu'attribuer tacitement une erreur à quelqu'un; et lorsqu'un homme s'écarte à plusieurs égards du sentiment d'un autre, il donne à entendre par-là qu'il regarde ce dernier comme un insensé; aussi l'indispose-t-il contre lui. La meilleure preuve de cette vérité, c'est que les guerres les plus opiniâtres sont celles qui s'élèvent entre les sectes d'une même religion, ou entre les factions d'un état; car la dispute provient, dans le premier cas, de la diversité des dogmes religieux, et, dans le second, de celle des maximes politiques. La joie et le plaisir de l'homme sont en lui l'effet de la possession d'une chose, qui donne une nouvelle vie au sentiment de soi-même, et l'exalte par comparaison avec les autres. Lorsque ce sentiment de soi-même est monté trop haut ou lésé, la tendance à offenser et la susceptibilité pour les offenses sont alors inévitables. L'expérience nous enseigne aussi que plusieurs hommes aspirent à une

même chose qu'il leur est cependant impossible de posséder ensemble ou de partager : dans ce cas il faut nécessairement que le plus fort se rende maître de la chose désirée ; mais un combat seul peut décider lequel est le plus fort.

III. Il est naturel que l'homme cherche à se défendre et à se garantir de la multitude des dangers qui le menacent. Mais on appelle juste tout ce qui est conforme à la raison naturelle ; car, sous le nom de justice, on désigne uniquement la liberté que chacun a de se servir de ses forces et facultés naturelles d'après des idées raisonnables exactes. Le premier principe du droit naturel est donc : Chacun doit conserver et protéger, autant que possible, sa vie et ses membres. Or, comme le droit serait inutile, s'il y avait défense d'employer les moyens propres à conduire au but, il résulte de ce principe que chacun a aussi le droit de mettre en usage tous les moyens, et d'exécuter tous les actes, sans lesquels il lui serait impossible d'atteindre le but. Mais les hommes étant tous égaux dans l'état naturel, ces moyens et ces actes ne sauraient être appréciés que par chaque individu en particulier.

IV. La nature a donné originellement à chaque homme un droit sur toutes les choses. Mais ce droit de tous sur tout est inutile à l'homme ; car son effet est à-peu-près le même que s'il n'existait pas de droit, puisque, quand un homme veut dire qu'une chose lui appartient, et la conserver, son voisin a le droit d'en agir de même, ce qui détruit toute possibilité d'une possession quelconque. Or, si aux causes qui disposent les hommes à s'offenser mutuellement y nous joignons encore le droit de tous sur tout, d'où doivent résulter une défiance réciproque continuelle et la difficulté de se garantir ou de se défendre des attaques des autres, il est clair que l'état naturel des

hommes, avant leur réunion en société, est une guerre de tous contre tous.

V. Chacun entrevoit de suite qu'au milieu d'une guerre éternelle, ni l'homme en particulier, ni le genre humain en général ne sauraient se conserver; mais il faut que la guerre dure éternellement dans l'état de nature, car le vainqueur lui-même demeure toujours en danger d'être attaqué de nouveau, surtout lorsque l'âge, la maladie ou d'autres circonstances l'ont affaibli. Nous en avons un exemple frappant dans les tribus des sauvages américains, qui ne cessent de se faire la guerre qu'à l'époque où elles se sont réciproquement détruites. Par conséquent celui qui croit devoir demeurer dans un état de nature, où tout est permis à tous, entre en contradiction avec lui-même et avec son intérêt naturel. En effet, chacun est porté par un instinct naturel au bien, mais personne ne peut considérer comme un bien la guerre qui est inséparable de l'état de nature. De là vient que la crainte mutuelle décide les hommes à quitter cet état, et à se réunir en société, afin au moins que la guerre ne soit pas faite par tous contre tous.

VI. La réunion des hommes en société s'effectue par contrainte, ou par consentement libre. Dans le premier cas, le vainqueur oblige le vaincu de se soumettre à lui, en le menaçant de le tuer ou de le maltraiter. Dans l'autre, la société est le fruit d'un but que les membres s'efforcent d'atteindre en commun. Mais le vainqueur peut contraindre le vaincu à répondre de son obéissance future, à moins qu'il ne préfère la mort. En effet, comme le droit de nous défendre nous-mêmes suivant notre volonté repose sur notre danger, et que le danger tire sa source de l'égalité des hommes, il est plus raisonnable et plus sûr pour notre conservation de nous servir de l'avantage actuel,

et de nous procurer la sûreté nécessaire, en obligeant l'autre de nous promettre obéissance pour l'avenir, que de conserver la liberté à l'ennemi, et de lui laisser rassembler de nouvelles forces, ce qui ferait encore une fois dépendre notre sûreté future de l'issue incertaine d'un nouveau combat. Au contraire, on ne peut concevoir rien de plus absurde que de laisser un être faible, qu'on a en sa puissance, plus fort que soi, et de lui permettre de devenir notre ennemi. Il suit de tous ces raisonnemens que, dans l'état de nature, une puissance certaine et irrésistible donne le droit de dominer ceux qui ne peuvent pas résister, de sorte que la toute-puissance entraîne essentiellement et immédiatement le droit de tout faire.

VII. Il y a une loi naturelle pratique pour les hommes. C'est un précepte de la saine raison, relatif à ce qui doit ou ne doit pas être fait pour la conservation de nous-mêmes. Cette loi s'exprime ainsi : Cherche la paix autant qu'il est en ton pouvoir de l'obtenir; lorsque tu ne peux pas te la procurer, cherche les moyens de faire la guerre. De ce principe en découle encore un autre : Le droit de tous les hommes sur toutes les choses ne peut être maintenu; mais il faut céder et abandonner certains droits aux autres. Si on ne se conforme pas à cette règle, la guerre est inévitable.

VIII. Lorsque deux ou plusieurs individus s'abandonnent réciproquement des droits, on donne à cette action le nom de traité ou pacte. Si le traité se rapporte à une action future, la promesse enlève à celui qui reçoit la paix la liberté de ne pas faire cette action, et elle devient obligatoire, car l'obligation commence dès que la liberté cesse. Cependant on conclut en vain dans l'état de nature des traités, lesquels n'acquièrent l'inviolabilité que dans l'état de société.

Au reste, personne ne peut être obligé par un traité à faire une chose impossible. Nous en concluons toutefois souvent dont l'exécution nous paraît d'abord facile, mais que nous reconnaissons ensuite être impraticables. Cette circonstance ne nous dégage pas alors de toute obligation; mais nous n'avons aussi qu'à nous contenter de faire tout ce qui dépend de nous pour remplir le traité. Les traités basés sur la crainte de la mort, ne sont pas sans validité dans l'état de nature. Si on refusait de leur accorder aucune force, parce qu'ils doivent naissance à la crainte, alors aucun des traités en vertu desquels les hommes se réunissent en société, et fixent des lois, ne serait obligatoire, parce que tous tirent aussi leur origine de la crainte. C'est un principe général et vrai que les traités sont obligatoires quand l'objet de la promesse est permis. Or, il est permis de promettre quelque chose à quelqu'un pour sauver sa vie, et de lui donner ce qu'on veut du sien, quand bien même ce serait un voleur. Un traité par lequel on s'engage à payer une certaine somme à un voleur, afin qu'il épargne notre vie, est donc obligatoire. Mais les lois sociales peuvent apporter ici de grandes modifications.

Hobbes parcourt ensuite les règles subordonnées à la loi naturelle suprême de pratique; mais il les mêle et les confond avec des préceptes moraux, de même qu'il identifie en général le droit naturel et la morale, et qu'il considère les vertus comme de simples manières d'agir conformes aux lois naturelles ou civiles. Ces règles subalternes sont les suivantes: On ne porte pas préjudice à un homme en faisant ce qu'il exige. — On ne doit pas être ingrat, parce qu'on perd ainsi la confiance et la bienveillance des autres, et qu'on occasione la guerre. — On doit faire aux autres ce que les forces dont on est doué et les

circonstances où on se trouve permettent de faire. — On doit pardonner aux autres leurs vices et leurs offenses, en se gardant toutefois de tomber soi-même à l'avenir dans des défauts semblables ; car c'est le moyen d'entretenir et de conserver la paix. — Lorsqu'on se venge d'une offense, ou qu'on la punit, il faut avoir en vue non pas le mal qu'on a souffert, mais le bien que cette conduite peut procurer à l'avenir. — On ne doit exprimer ni haine ni mépris pour les autres, soit en actions, soit en paroles, soit en désirs. — Il faut concéder aux autres les droits qu'on réclame pour soi-même. — L'impartialité doit nous guider lorsque nous avons à prononcer sur les droits des autres. — Quand une chose ne peut pas se diviser, il faut en jouir de concert avec les autres, et si la qualité de cette chose le permet, en abandonner aux autres autant qu'ils en désirent ; mais s'il est impossible d'en agir ainsi, on doit, dans l'usage qu'on en fait, avoir égard au nombre de ceux qui y participent. — La primogéniture et l'antériorité d'occupation assurent un privilége. — Les médiateurs de la paix sont inviolables. — S'il naît des contestations sur les droits, les parties adverses doivent se soumettre à la décision d'un arbitrateur. Personne ne peut être juge dans sa propre cause. Un homme ne saurait non plus exercer les fonctions de juge, lorsque le gain de la cause par une des parties adverses lui procure plus d'avantage que si l'autre partie l'emporte. — Quand les preuves évidentes d'un fait viennent à manquer, la décision doit appartenir à des témoins sans partialité. — Personne ne doit s'enivrer, parce qu'alors il tombe en danger de troubler la paix qui règne entre lui et son voisin.

X. Les lois naturelles et basées sur la raison qui ont été exposées jusqu'ici, sont absolument insuffisantes pour la conservation de la paix. En effet,

comme toutes les actions de l'homme résultent de sa volonté, laquelle est déterminée par la crainte et l'espérance, il transgressera ces lois dès que l'infraction lui promettra un plus grand bien ou un moindre mal. L'espérance de sa propre sûreté et de sa propre conservation repose donc pour chacun uniquement sur ce qu'il emploie ses forces ou des moyens factices pour prévenir ouvertement ou secrètement ses semblables : d'où il résulte que la connaissance des lois pratiques naturelles ne procure pas à chacun la sûreté qu'il désire, et que chacun conserve le droit primitif de veiller à sa sûreté de la manière qui lui paraît la meilleure, aussi long-temps que les agressions des autres sont à craindre pour lui, c'est-à-dire que, dans ce cas, chacun conserve le droit de guerre contre tous. La loi naturelle ne peut exiger de lui autre chose, sinon qu'il soit préparé à la paix dès qu'il est à même de l'obtenir.

XI. Comme la sûreté est nécessaire à la conservation de la paix et à l'observation des lois naturelles pratiques, il faut songer aux moyens de se procurer cette sûreté. La réunion d'un petit nombre est insuffisante pour conduire au but. Il faut donc que la société se compose au moins d'une assez grande quantité d'hommes pour qu'ils puissent être assurés de vaincre les ennemis qui les attaqueraient. Mais cette société doit s'entendre à l'égard du meilleur mode de défense. Une conformité accidentelle d'intentions et de dispositions ne suffit pas non plus ici, car elle peut cesser, et elle cesse même très-facilement, lorsque la réunion est nombreuse : alors on tombe dans l'anarchie qu'on voulait éviter. On doit donc disposer les choses de telle sorte, que ceux qui se sont une fois réunis pour contribuer de concert à la paix, et pour se prêter mutuellement assistance, soient ensuite retenus par la crainte, lors-

que leurs intérêts particuliers cessent d'être en harmonie avec le but commun, et ne puissent ni empêcher qu'on n'arrive à ce but, ni dissoudre la société.

Quant aux moyens d'arriver à la sûreté et à la paix, le principal est qu'il existe une volonté unique de tous. Mais cette volonté unique ne peut pas avoir lieu, à moins que chacun ne soumette la sienne à celle d'un autre, ou à celle d'une compagnie d'élite, dont la volonté est regardée comme l'expression de la volonté générale. Cette soumission de la volonté privée s'opère en vertu d'un pacte qui oblige chacun à ne jamais contredire la volonté générale. En même temps l'individu concède à la volonté générale un certain droit sur ses forces et sur sa fortune; et comme tous les individus en agissent de même, celui qui exerce la volonté générale a une autorité assez grande pour pouvoir ensuite contraindre les volontés privées des particuliers à se réunir en une seule.

XII. Une réunion d'hommes, dans laquelle les volontés particulières sont subordonnées à une volonté générale, s'appelle société civile ou état. Celui qui exerce la volonté générale a la puissance suprême ou la majesté, et il est souverain ou régent. Celui au contraire dont la volonté est subordonnée se nomme sujet. Tant qu'il n'existait pas encore d'état, chacun avoit le droit de veiller lui-même à sa propre sûreté, et de décider d'après ses propres vues à l'égard de ceux de ses droits qu'on lui contestait. Mais aussitôt que l'état est institué, le glaive de la justice et de la guerre, la décision des droits en litige, le droit de porter les lois, la nomination des magistrats, et l'examen des dogmes, se trouvent entre les mains de celui qui possède le pouvoir souverain. Par cela même que le régent jouit du pouvoir suprême, il est in-

violable et sans responsabilité : il n'est pas assujetti aux lois de l'état ; sa puissance ne peut pas non plus être anéantie à bon droit par l'accord unanime de ceux qui ont conclu un pacte pour en poser les bases. Hobbes prouve cette dernière assertion, en disant que les citoyens ayant soumis une fois leurs volontés particulières au souverain, il leur devient désormais impossible de disposer de l'existence du régent ou de la volonté générale dans l'état. D'ailleurs l'expérience apprend que jamais les sujets ne s'accordent tous à renverser une constitution, et si un seul s'y opposait, cette constitution devrait être respectée. On avance donc une assertion arbitraire en soutenant que la majorité décide. En outre, la révolution ne pourrait être effectuée que par tumulte ; or tout tumulte est une révolte, ce qui le rend contraire aux lois. Enfin il est entièrement impraticable que le souverain lui-même convoque le peuple, pour le faire décider sur la dissolution du pouvoir dont il a été revêtu.

XIII. Il n'y a que trois espèces de constitutions, la démocratie, l'aristocratie et la monarchie. En effet, l'oligarchie ne diffère pas de l'aristocratie, ni la tyrannie de la monarchie, et l'anarchie ne forme pas un état. La différence des constitutions ne peut provenir que de celle du nombre des personnes entre les mains desquelles le pouvoir souverain est déposé. Or la puissance se trouve exercée ou par un seul homme, ou par une société de plusieurs hommes, et celle-ci peut à son tour être composée ou de tous les citoyens, ou d'une partie seulement. Hobbes regarde ce qu'on appelle constitution mixte comme une idée contradictoire ; car, lorsque le pouvoir souverain est réparti de manière que les personnes qui en possèdent les parties isolées peuvent agir en sens contraire les unes des autres ;

l'unité de la volonté générale cesse alors d'exister dans l'état.

En démocratie, il est nécessaire de fixer des époques et des lieux pour les convocations du peuple; car le corps gouvernant se trouve en quelque sorte dissous lorsque le peuple vient à être séparé, et les assemblées doivent se succéder avec assez de promptitude pour qu'il ne puisse survenir dans les intervalles rien qui mette l'état en danger. Au reste, sous un gouvernement démocratique, chacun s'engage envers ses concitoyens à obéir comme eux au peuple entier; mais le peuple entier luimême n'est obligé à rien envers personne.

L'aristocratie tire sa source de la démocratie qui lui transfère ses droits; mais il y a ici une particularité remarquable, c'est que les aristocrates ne font pas pacte avec les autres citoyens d'obéir à l'aristocratie, et qu'au contraire rien ne les oblige ni envers aucun citoyen, ni envers le peuple entier. Les aristocrates doivent aussi fixer des temps et des lieux déterminés pour se rassembler, et il ne faut pas que leurs sessions soient trop éloignées, dans la crainte que l'anarchie ne s'établisse.

La monarchie doit naissance au peuple, qui concède le pouvoir souverain à un seul homme. *Quod cùm factum est*, dit Hobbes, *populus non ampliùs est persona una, sed dissoluta multitudo, quippe quæ una erat virtute tantùm summi imperii, quod jam à se in hunc transtulerunt.* L'autorité souveraine transmise au monarque ne l'oblige donc à rien envers personne; car il reçoit bien le pouvoir du peuple, mais le peuple, immédiatement ensuite, cesse de constituer une personne unique: et dès qu'il n'y a plus de personne, alors cesse aussi toute obligation à son égard. La monarchie diffère de l'aristocratie et de la démocratie, en ce que, dans ces deux

dernières, les aristocrates ou le peuple sont obligés de fixer des lieux et des époques pour se rassembler, et pour délibérer sur le gouvernement de l'état, tandis que le monarque exerce toujours, immédiatement, et partout le pouvoir souverain. N'étant tenu à rien envers personne, le roi ne peut non plus offenser personne, quoiqu'il lui soit possible, de même qu'à tout autre homme, aux aristocrates et au peuple entier, de commettre des fautes contre les lois naturelles. Quand le monarque a été élu sans qu'on ait assigné de terme à sa domination, il peut désigner lui-même son successeur. En effet, comme le peuple possédait auparavant le pouvoir suprême qu'il a cédé au souverain, de même celui-ci le possède actuellement, et peut le transmettre à qui bon lui semble. Il a donc non-seulement la possession de l'autorité souveraine, mais encore le droit de déterminer la succession au trône. Mais le cas est différent quand le pouvoir n'a été confié au monarque que pour un temps limité. Il s'agit alors de savoir si le peuple s'est ou non réservé le droit de se rassembler à certaines époques, si la convocation doit avoir lieu avant l'expiration du temps pendant la durée duquel le pouvoir a été déposé entre les mains du roi, ou enfin si le peuple veut ou non être rassemblé d'après la volonté arbitraire du souverain temporaire. En admettant que la nation ait accordé l'autorité suprême au roi pendant toute la durée de sa vie, sans rien fixer à l'égard de la convocation nécessaire pour en élire un autre après sa mort, dans ce cas le peuple n'est plus une personne, mais une multitude dispersée, et chaque individu, après la mort du souverain, peut, en vertu de son droit naturel, se mettre à la tête d'une faction, et s'emparer du pouvoir, quand il a les moyens d'y réussir. Or donc, pour que l'état ne se dissolve point à la mort du ré-

gent, le devoir du prince est d'assigner un lieu et une époque pour le rassemblement du peuple, afin que la nation procède à l'élection d'un nouveau monarque lorsqu'il aura fermé les yeux, ou de se désigner lui-même un successeur, ce dont il a la liberté dans le cas en question. Mais si le peuple a pris quelque disposition relative à l'assemblée générale qui doit choisir un autre souverain après la mort de l'ancien, aussitôt que ce dernier événement est arrivé, la nation rentre en possession du pouvoir suprême, en vertu non pas d'un nouvel acte des citoyens, mais d'un droit préalablement fixé. En effet, pendant tout le temps que le roi décédé régnait, l'autorité souveraine était une propriété du peuple, dont le prince temporaire n'avait que l'usage ou la jouissance usufruitière, le monarque n'étant alors que le premier délégué du peuple. Enfin si la nation a concédé au souverain temporaire le droit de convoquer à sa volonté les assemblées populaires, le pouvoir du roi est illimité, et la personne du peuple entièrement dissoute; car il ne dépend plus des citoyens de faire que le peuple redevienne une nouvelle fois le représentant de l'état, lorsque le monarque, possesseur de l'autorité souveraine, s'y refuse. Il ne sert à rien non plus que le prince promette de convoquer les assemblées du peuple à certaines époques, puisqu'il dépend toujours de sa volonté arbitraire de tenir ou non sa parole; car la personne du peuple à laquelle elle a été donnée n'existant plus, il ne peut plus y avoir la moindre obligation envers elle. Dans cette circonstance, le monarque temporaire a le droit de ne prendre d'autre guide que sa volonté, quand il est question de désigner celui qui doit lui succéder.

XIV. Les sujets ne peuvent être dégagés de ce dont ils sont redevables au monarque que dans les

cas suivans : 1.° lorsque le prince abdique de son plein gré, et ne transmet pas à un autre son droit à l'autorité souveraine, mais y renonce purement et simplement, de sorte que chaque citoyen rentre dans l'état naturel; 2.° lorsque l'état tombe au pouvoir d'un ennemi trop fort pour qu'il soit possible de lui résister : car les citoyens ne créant l'état que pour le préserver des ennemis, et n'étant liés envers leur souverain que pour garantir leur sûreté, leurs obligations cessent dès l'instant où le prince n'est plus assez puissant pour les protéger; 3.° lorsqu'il n'y a pas d'héritier du trône, cas dont la monarchie seule offre la possibilité, et qui ne se rencontre jamais ni dans l'aristocratie, ni dans la démocratie. Les sujets individuels sont dégagés de tous devoirs envers le souverain, soit lorsqu'ils émigrent avec sa permission, soit quand ils sont bannis par lui. Hobbes développe ensuite le droit du maître sur ses domestiques, celui des parens sur leurs enfans, et le caractère du droit patrimonial. Je passe sous silence tous les détails dans lesquels il entre à ces différens égards.

XV. Il se présente un problème à résoudre : Quelle est celle des trois constitutions, de la monarchie, de l'aristocratie ou de la démocratie, qui concourt le plus au but de l'état, c'est-à-dire, à la conservation de la paix ?

On doit commencer d'abord par examiner quels sont les avantages que l'état politique en général offre sur l'état de nature. Dans l'état de nature, chacun jouit de la liberté la plus illimitée; mais cette liberté indéfinie ne lui est d'aucun secours réel, car s'il peut agir lui-même d'après sa propre volonté, il est également exposé à celle des autres : dans l'état politique, au contraire, chacun conserve la portion de liberté nécessaire pour vivre heureux et

tranquille, et les autres sont privés d'une partie assez considérable de la leur, pour qu'il n'ait plus rien à redouter d'eux. Dans l'état de nature chacun a un droit sur tout, sans pouvoir cependant considérer rien comme sa propriété : dans l'état social, il jouit en toute assurance de sa propriété déterminée. Ce sont nos propres forces seulement qui nous protégent dans l'état de nature : nous sommes, au contraire, protégés par les forces de tous dans l'état politique. Personne, dans l'état de nature, n'est certain des fruits de son industrie ; mais il ne craint point de se les voir ravir dans l'état de société. Dans l'état de nature règnent les passions, la crainte, la pauvreté, la solitude, la barbarie et l'ignorance : l'état social voit éclore, au contraire, la raison, la paix, la sûreté, l'abondance, la sociabilité, l'élégance, la science et la bienveillance.

Des trois constitutions, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, la première est évidemment la meilleure. Il suffirait déjà pour le prouver, suivant Hobbes, de considérer que l'univers est régi par un seul Dieu, que les plus anciens peuples ont préféré le gouvernement monarchique à tous les autres, et reconnu la volonté de leurs souverains comme ayant force de loi, que l'autorité patriarcale prescrite par Dieu après la création était monarchique, et enfin que toutes les autres constitutions se composent des débris de cette dernière. Cependant Hobbes convient que tous ces argumens historiques ne fournissent pas des preuves suffisantes à l'appui de sa proposition. Aussi cherche-t-il à en démontrer l'évidence par la comparaison des avantages et des désavantages qui accompagnent chacune des trois formes de gouvernement. Si un seul individu règne en monarchie, ce n'est pas une circonstance qu'on puisse considérer comme un défaut de cette consti-

tution. *Exceptionem hanc contra unum suggerit invidia, dum vident unum habere, quod omnes cupiunt.* Ceux qui blâment la monarchie pour cette raison ne seraient pas non plus satisfaits de l'aristocratie, s'ils ne faisaient pas partie du nombre des aristocrates. Le reproche s'applique donc à l'homme, et non à l'unité : or maintenant il s'agit de décider si le gouvernement d'un seul procure de plus grands avantages aux citoyens que celui de plusieurs.

Le résultat le plus oppressif de la déposition de l'autorité entre les mains d'un seul est que le monarque, outre les impositions publiques dont il a besoin pour arriver au but de l'état, peut encore en frapper d'autres, à l'effet d'enrichir ses enfans, ses parens et ses favoris. Mais ce fardeau est plus supportable dans une monarchie qu'en démocratie. Sous le gouvernement monarchique, un seul cherche à enrichir les siens, au lieu qu'en démocratie tous les démagogues, dont il s'élève de nouveaux chaque jour, observent la même conduite. Le monarque peut accorder des places civiles ou militaires à ses créatures, et leur témoigner sa faveur sans qu'il en coûte rien au peuple. En démocratie, il se présente trop de personnes à rassasier, et journellement il en paraît de nouvelles dont l'enrichissement ne saurait avoir lieu sans entraîner l'oppression des autres citoyens. Le monarque peut favoriser souvent des hommes indignes ; mais, dans bien des occasions, il n'a pas l'intention de le faire. En démocratie, les démagogues agissent toujours de cette manière, et ils le font avec préméditation, parce que leur intérêt l'exige.

L'état social présente encore le grand inconvénient que les citoyens doivent toujours craindre d'être dépouillés innocemment de leurs biens, de leur liberté et de leur vie par le monarque, quand

celui-ci veut immoler une victime à ses propres passions ou à celles des autres. Lorsque ce cas a lieu, c'est un vice du souverain, et non un défaut de la constitution ; car les crimes d'un Néron ne font pas essentiellement partie de la monarchie. D'ailleurs il y a toujours moins d'innocens condamnés, lorsqu'un seul homme règne, que quand le peuple entier domine. Le roi ne sévit que contre de mauvais conseillers, ou contre ceux dont les discours et les actions sont immédiatement contraires à sa volonté, de sorte que sa colère s'étend rarement au-delà des hommes revêtus de grandes charges, des courtisans, des grands et des riches, qui fixent son attention, tandis que la majorité des individus du peuple parvient sans peine à s'y soustraire. On peut dire en général que la cruauté du souverain s'exerce uniquement sur les ambitieux. Mais en démocratie il y a autant de Nérons que d'orateurs et de démagogues, dont les discours insinuans flattent bassement le peuple. En effet, chacun d'eux peut autant que la nation entière, et si quelques-uns, guidés par la haine ou l'intérêt particulier, oppriment ou font périr un citoyen innocent, leurs confrères les garantissent en quelque sorte du châtiment par leur silence ; car ils auront à leur tour besoin d'eux dans des cas analogues. Il faut encore prendre en considération que, sous un régime démocratique, il y a un conflit perpétuel de factions : quand les chefs d'un parti prennent le dessus, ils tyrannisent les autres, et privent ceux qui en sont à la tête de leurs biens, de leur liberté et de leur vie, afin de n'avoir plus rien à redouter de leur part.

Certains ont prétendu que la démocratie est préférable à la monarchie parce qu'il y a plus de liberté dans l'une que dans l'autre. Si on entend par liberté être exempt des lois du peuple, on ne

la trouve pas davantage dans la démocratie que dans la monarchie, et on ne la rencontre en général dans aucun état. Mais si la liberté consiste à *n'avoir* dans l'état que les lois absolument nécessaires pour le maintien de la paix, on ne peut pas soutenir que le monarchie en offre moins que la démocratie, puisque les deux gouvernemens sont également compatibles avec une liberté semblable. La plupart de ceux qui réclament pour eux la liberté dans l'état, n'aspirent en réalité qu'à dominer les autres, et il leur est plus facile d'y parvenir sous un régime démocratique que sous une constitution monarchique, de sorte que c'est uniquement leur propre intérêt qui les engage à préférer le premier de ces deux modes de gouvernement. Cependant la raison qui fait qu'en démocratie les individus réussissent avec si peu de peine à asservir et tyranniser leurs concitoyens, tandis que la chose est impossible ou au moins plus difficile en monarchie, doit faire considérer cette dernière comme une constitution meilleure et préférable.

La démocratie présente, il est vrai, un côté agréable. Tous les citoyens y prennent part aux affaires publiques. En montrant leur prudence, leurs connaissances et leur éloquence sous le jour le plus favorable, ils peuvent se frayer la route des honneurs et de la célébrité. Hobbes convient de cette vérité. Mais d'un autre côté la démocratie a aussi l'inconvénient que les citoyens les plus raisonnables et les plus éclairés sont dans bien des cas obligés de céder au peuple conduit par des démagogues ignorans, mais hardis, que la différence d'opinion relativement aux affaires politiques occasionne de violentes inimitiés entre les particuliers, et que les citoyens sont dans la nécessité de négliger leurs travaux et leurs affaires domestiques. Pouvoir se tenir éloigné des débats politi-

ques est souvent aussi méritoire que de demeurer spectateur oisif d'un combat, lors même qu'on a des forces suffisantes pour y prendre réellement part.

Il faut encore joindre une foule de causes qui exercent une influence pernicieuse sur la marche des délibérations politiques dans un état démocratique, et sur leurs résultats. La plupart des citoyens n'entendent rien aux besoins publics, aux rapports intérieurs et extérieurs de l'état, aux mesures que l'expérience enseigne à prendre en certaines occurences, et à la manière dont il convient le mieux de les mettre à exécution, ou n'ont qu'une connaissance imparfaite et erronée de ces différens objets. Cependant ils composent la majorité en démocratie : aussi arrive-t-il fréquemment qu'on prend des décisions extrêmement pernicieuses pour le bien de la république. D'ailleurs les propositions à faire au peuple ne sauraient lui être communiquées autrement que par des discours, où chacun, pour enlever les suffrages, s'attache à épuiser tous les moyens possibles de séduction. Or le propre de l'éloquence est de représenter le bien et le mal, l'utile et le nuisible, le noble et le honteux, plus grands ou plus petits qu'ils ne le sont réellement, et même de donner à la justice l'apparence de l'injustice, ou réciproquement, suivant que les intérêts de l'orateur l'exigent. Il arrive donc fort souvent que les discours fascinent les yeux de la multitude, qui ensuite, dans ses actions, obéit moins à une conviction raisonnée, qu'à l'imagination et à la passion mises en jeu par l'orateur. Ces mêmes délibérations publiques au milieu des assemblées du peuple sont aussi la source ordinaire de factions qui donnent lieu à des guerres civiles. Si une faction parvient à prendre le dessus, l'autre, qui croit sa sagacité politique dédaignée et méprisée par elle, n'épargnera

rien pour empêcher ou retarder l'exécution réelle de son plan, afin que ce plan lui-même paraisse avoir été conçu avec peu de sagesse. Si un parti l'emporte dans une assemblée populaire, l'autre espère lui arracher à son tour la victoire dans la prochaine convocation : on fait donc des dispositions pour ne pas manquer ce but, il se forme des attroupemens particuliers; on cherche à augmenter le nombre des partisans qui ont voix délibérative, et l'objet de toutes ces menées n'est pas le bien public, mais seulement l'ambitieux désir qu'une faction devienne dominante. Il en résulte naturellement que, quand le pouvoir législatif est abandonné aux assemblées populaires, aucune loi n'a de fixité, mais toutes varient sans cesse, suivant que l'une ou l'autre des factions prédomine. *Leges ibi, tanquam super undas, hùc illùc fluctuant*. Enfin les assemblées populaires ont encore l'inconvénient que l'état et la situation d'une nation ne peuvent jamais demeurer ensevelis dans l'ombre du mystère, non plus que les résolutions prises par elle, et les mesures qu'elle juge convenable d'adopter. Aussi les étrangers savent-ils ce qu'une république peut et veut, ou ne peut et ne veut pas, aussi bien que le peuple même qui la constitue. Cependant il importe souvent beaucoup que l'ennemi ne connaisse certaines mesures qu'au moment même où elles reçoivent leur exécution réelle.

Tous ces défauts de la démocratie ne se rencontrent pas dans le gouvernement monarchique. En outre, les avantages ou les désavantages d'une constitution dépendent moins de celui sur qui l'autorité de l'état repose, que de ceux qui exercent l'autorité. C'est pour cette raison qu'un état peut être bien gouverné, même lorsque le monarque est une femme ou un enfant, pourvu que les ministres soient probes et intègres. Au reste, la monarchie la plus absolue

est la meilleure de toutes, comme il est facile de s'en convaincre par le fait que non-seulement les rois, mais encore les aristocrates et les républiques, en temps de guerre, confient à un général un pouvoir illimité sur les armées, car ils savent fort bien que cette marche est celle qui conduit le plus aisément au but final de la guerre. Or, que sont plusieurs états, sinon autant de camps établis en présence les uns des autres, dont les rois sont les généraux, et qui se trouvent continuellement en état de guerre, à moins qu'ils ne conviennent ensemble d'un armistice de courte durée, auquel on est convenu de donner le nom de paix?

S'il est donc nécessaire pour la conservation d'un peuple que les citoyens soient soumis à un homme ou à un sénat, la prudence veut qu'on remette le pouvoir entre les mains de celui qui est lui-même intéressé à ce que l'état soit heureux et florissant. Cette condition se trouve remplie quand la couronne est héréditaire, en sorte que le monarque considère son peuple comme son héritage; car chacun fait volontiers tous ses efforts pour conserver un bien de cette espèce. On connaît peu d'exemples de souverains qui, dans une monarchie héréditaire, aient privé un sujet innocent de sa fortune et de sa vie pour satisfaire seulement un caprice tyrannique, au lieu que les gouvernemens aristocratiques et démocratiques en fourmillent. La conclusion du parallèle entre les différentes constitutions est donc, suivant Hobbes, toute entière en faveur de la monarchie. Le philosophe prit aussi la peine d'écrire un chapitre particulier pour démontrer, d'après la Bible, la réalité de la prééminence de la monarchie sur la démocratie.

XVI. Les développemens dans lesquels Hobbes entre au sujet des maximes séditieuses et des au-

tres causes qui peuvent susciter une révolte contre les souverains, caractérisent d'une manière parfaite les idées qu'il attachait au droit public. Au nombre des maximes séditieuses il range les suivantes :

L'appréciation du bien et du mal, du juste et de l'injuste, dépend des sujets individuellement, et n'est fixée ni par le monarque, ni par les lois. En effet, l'état ne connaît ni bien ni mal, ni juste ni injuste. Si donc les sujets prétendent avoir le droit de prononcer à cet égard, ils s'érigent en souverains, et l'état ne peut plus alors subsister.

Les sujets ne pèchent pas quand ils obéissent au souverain, même si ses ordres sont injustes. Pécher, c'est agir contre sa conscience, car celui qui agit ainsi méprise la loi naturelle de la raison. Mais, ajoute Hobbes, il faut établir ici une distinction. Je pèche quand je fais une chose que je regarde comme mon propre péché; mais si je la considère comme le péché d'un autre, je puis très-bien la faire sans commettre moi-même un péché. Si donc le souverain me commande de faire ce qui est péché, le péché se trouve du côté de celui qui ordonne, tandis que moi, personnellement, je ne pèche pas dans le cas ou j'exécute l'ordre. Si, par exemple, je prends du service militaire dans l'état quoique je sois convaincu que la guerre est injuste, je ne commets toutefois pas une injustice ; mais j'agirais injustement si je m'abstenais alors de servir pendant la guerre, et si je m'arrogeais le droit de juger en matière de bien et de mal.

Le meurtre d'un tyran est permis. Non-seulement les théologiens modernes, mais encore tous les anciens écrivains prêchent ce dogme, qui n'en est toutefois pas moins absolument faux, et qui conduit en ligne directe à la révolte. Le tyran règne légitimement ou non. Dans ce dernier cas, c'est un en-

nemi qu'on a le droit de faire périr; mais alors c'est du meurtre d'un ennemi, et non de celui d'un tyran qu'il doit être question. Dans le premier cas, on demande s'il est possible de prouver que le souverain soit un tyran, puisque l'appréciation du bien et du mal dépend exclusivement de lui, et ne concerne en aucune manière les sujets. Cette maxime est très-dangereuse pour l'état, et surtout pour un gouvernement monarchique; car elle expose tout roi quelconque, bon ou mauvais, à être assassiné par un de ses sujets, qui le croirait un tyran quoiqu'il ne le fût réellement pas.

Le souverain est soumis comme tous les autres aux lois sociales. Le contraire a déjà été suffisamment démontré plus haut, puisque l'état ne peut être obligé à rien ni envers lui-même, ni envers chaque citoyen individuel, et que ce qui est vrai ici de l'état, doit aussi nécessairement s'appliquer au souverain. D'ailleurs cette maxime ne peut pas non plus se concilier avec l'état, parce qu'elle attribue encore aux sujets le pouvoir de juger ce qui est juste ou injuste. En effet, dès qu'on l'adopte, les sujets seuls peuvent décider si une action du souverain est conforme ou contraire aux lois; mais on détruit par cela même l'obligation où tous les citoyens sont d'obéir, car tout ordre du roi pourrait être considéré par eux comme une infraction aux lois.

Le pouvoir souverain peut être divisé. C'est là une des maximes les plus pernicieuses pour l'état. La manière dont on veut partager l'autorité souveraine présente des différences. Les uns la divisent de telle sorte qu'ils accordent aux citoyens l'administration suprême de toutes les affaires relatives à la conservation de la paix ou des biens de la vie actuelle, et à d'autres celle de tout ce qui concerne le salut de l'âme. Mais il résulte de là que les lois des derniers

sont contraires à celles des premiers. Si, par exemple, le clergé ordonne de ne point obéir à un prince, et menace des tourmens de l'enfer ceux qui se conformeront à ses lois, le contraste qui en résulte entraîne la ruine et l'anéantissement de l'état lui-même. D'autres veulent qu'on donne au prince le droit de faire la guerre et la paix, mais non celui de frapper des impôts, et que ce dernier droit soit réservé à une autre personne, ou à un autre corps de l'état. Cette institution paralyse également toute la force de l'état; car la paix publique ne peut être maintenue sans argent, et le droit de faire la guerre et la paix, sans celui de demander de l'argent, n'est donc qu'un vain titre pour un prince.

Chaque citoyen jouit sans restriction de la possession de ses biens, ce qui exclut tout droit de l'état sur ces mêmes biens. Cette maxime est fausse et séditieuse. Celui qui a un maître n'a pas de propriété indépendante, et l'état est le maître de tous les citoyens qui en font partie. Avant l'état, personne n'avait un droit particulier de propriété, et toutes les choses appartenaient en commun à tous; par conséquent toute propriété particulière tire sa source de l'état. Chaque citoyen s'est démis de son droit commun en faveur de l'état, qui lui accorde ensuite autant de droit de propriété qu'il le juge convenable. Quand le but de l'état l'exige, celui-ci peut reprendre ou limiter le droit de propriété concédé aux citoyens. Lorsque la maxime dont il s'agit ici domine chez un peuple, elle porte les sujets à refuser de payer les contributions publiques, elle les rend mécontens, les fait murmurer, et les dispose à la révolte : au lieu que la mesure contraire leur inspire de la reconnaissance envers l'état qui leur permet le libre usage de leurs propriétés particulières, sauf les restrictions que sa sûreté l'oblige d'imposer.

Hobbes rapporte encore plusieus autres causes qui disposent les citoyens à se révolter contre les souverains. Les hommes ne savent pas assez distinguer le peuple de la multitude. Le peuple est une personne qui a une volonté et une action, qualités qu'on ne saurait accorder à la multitude. Le peuple gouverne dans tout état quelconque, même dans l'état monarchique, car alors il manifeste sa volonté par celle d'un seul homme; mais la multitude se compose de sujets. En aristocratie et en démocratie les individus constituent la multitude, mais leur rassemblement est le peuple. En monarchie les sujets sont la multitude, et le roi, quelque paradoxale que paraisse cette idée, est le peuple. Mais communément on parle d'un grand nombre d'hommes, comme si c'était le peuple, c'est-à-dire l'état. On dit que l'état (le peuple) s'est révolté contre le roi, chose absolument impossible, et que le peuple veut on ne veut pas une chose que quelques esprits inquiets seuls veulent ou ne veulent pas, aigrissant ainsi une multitude contre le peuple.

Les révoltes dépendent encore du fardeau trop considérable des impôts frappés sur les sujets, quelque soit d'ailleurs la justice ou la nécessité de ces contributions. Rien n'est plus pénible pour l'homme que la pauvreté; aussi lorsque les citoyens tombent dans l'indigence, et sont réduits à la mendicité par leur paresse et leurs dissipations, c'est-à-dire par leur propre faute, ils accusent ordinairement la mauvaise administration de l'état, et surtout le poids exorbitant des impositions. Mais ils devraient réfléchir que, dans l'état de nature, ils n'auraient aucune propriété assurée, et que, pour s'y procurer quelque chose, ils seraient obligés de livrer en même temps combat à un ennemi. Dans l'état social au contraire le souverain garantit les propriétés, et épargne

aux citoyens la peine de se battre contre leurs ennemis. Les impôts ne sont autre chose qu'un salaire destiné à ceux dont le prince est contraint d'employer les forces pour parvenir au but de la société; mais les citoyens n'y pensent souvent pas, et tirent des contributions qu'on exige d'eux un prétexte pour se révolter, malgré que ce prétexte soit toujours injuste.

Les révoltes naissent aussi d'une troisième source, qui est l'ambition des particuliers, principalement de ceux qui vivent au sein des richesses et de l'oisiveté, et qui ne sont pas obligés d'émousser leurs forces pour se procurer de quoi satisfaire aux besoins les plus pressans de la vie. Ces hommes s'occupent à discourir, ou à étudier les historiens, les orateurs et les politiques, et croient ensuite posséder les talens et les connaissances nécessaires pour gouverner l'état. Mais, comme ils n'ont pas tous en réalité les connaissances qu'ils s'imaginent avoir, et que d'ailleurs, dans la supposition où ils en seraient effectivement doués, tous ne pourraient cependant point obtenir des places, il en résulte qu'un très-grand nombre sont nécessairement négligés. Or ceux-là pensent avoir reçu une offense, ils portent envie à ceux qui leur ont été préférés, et font ce qu'ils peuvent pour rendre les mesures des magistrats odieuses, afin d'exciter contre eux une révolte, pendant laquelle ils espèrent trouver une occasion de satisfaire leur ambition,

L'espoir de vaincre est une cause de révolte qui se rapproche beaucoup de l'ambition. Quelque peu disposés que les hommes soient à la paix et à la conservation d'une certaine forme de gouvernement, et quelque tyrannique que la domination du souverain soit en réalité, ou seulement d'après leur opinion, ils ne se révoltent jamais tant qu'ils n'ont aucun espoir

de vaincre, ou qu'ils ne se sentent pas assez forts. Les mécontens dissimulent leurs opinions, et supportent leur état dans la crainte de s'en attirer un plus désagréable encore. Quatre conditions sont exigibles pour donner naissance à l'espoir de vaincre : un nombre de mécontens suffisant pour pouvoir résister à l'autorité, des armes, une confiance mutuelle les uns dans les autres, et un chef à qui tous obéissent de plein gré, quoiqu'ils ne le reconnaissent pas comme souverain. Lorsque ces quatre conditions existent, il ne faut plus qu'une légère étincelle, et l'incendie de la révolte éclate de tous côtés.

XVII. Les maximes séditieuses et les causes de révolte signalées par Hobbes permettent de déterminer les règles de droit public et de politique qui doivent diriger les souverains dans l'administration de l'état. Il faut bien distinguer les droits de la puissance souveraine, de l'exercice de cette puissance. Les droits et la puissance peuvent, il est vrai, se trouver réunis en une seule et même personne, mais le régent peut aussi ne se réserver que le droit, et en confier l'exercice à des magistrats. Les devoirs du prince, quand il fait usage de l'autorité souveraine, sont tous compris dans la maxime suivante : *Salus populi suprema lex*. Malgré que le roi ne soit pas soumis aux lois, il est cependant de son devoir d'obéir à la raison et à la loi naturelle et divine. Comme les états ont été institués dans des vues pacifiques, et qu'on recherche la paix pour assurer le bonheur du peuple, le prince qui abuserait du pouvoir souverain agirait contre la loi pratique naturelle. Les lois tendant au bonheur public, le souverain ne peut avoir en vue que le bien du plus grand nombre, mais non celui de tous et de chacun. Les lois ne font jamais peser un mal sur un individu, à moins que ce ne soit par sa propre faute,

ou par un effet du hasard, et il est utile pour les autres citoyens que, quand un d'entr'eux commet un crime, les lois le lui fassent expier.

On entend par salut public non-seulement la conservation de la vie des citoyens, mais encore leur bonheur; car les hommes se sont réunis volontairement en corps d'état pour jouir ainsi de la dose de bonheur à laquelle il leur est permis d'aspirer. Le souverain agirait donc encore contre la loi naturelle pratique, s'il ne répondait pas à la confiance de ceux qui lui ont remis l'autorité, et s'il ne veillait pas, autant qu'il est possible d'y arriver par les lois, à la sûreté et au bonheur des citoyens. Il ne se conformerait même pas alors à ses propres intérêts, qui exigent que les citoyens constituent un peuple énergique et fortuné, ce qu'il leur serait impossible d'être si les lois ne favorisaient pas l'obtention de ces résultats, et surtout si elles y portaient obstacle.

Quant au salut éternel, le souverain doit attacher d'abord une grande importance à l'opinion que le peuple se forme de la Divinité, et au culte adopté dans l'état. En admettant cette supposition on peut demander si le monarque n'agirait pas contre la loi naturelle en ne laissant point enseigner des dogmes ou professer un culte qu'il serait convaincu être propres à assurer le salut éternel, et permettant le contraire. Dans ce dernier cas, ses actions seraient en contradiction directe avec sa conscience, et, au lieu du salut éternel des citoyens, il voudrait leur damnation éternelle. *Difficultatem autem hanc*, ajoute Hobbes, *in medio relinquemus.*

Les conditions du salut temporel des citoyens se rapportent à quatre chefs principaux: résistance aux ennemis du dehors, conservation de la tranquillité intérieure, enrichissement des citoyens autant qu'il

peut se comporter avec la sûreté publique, jouissance d'une liberté qui ne porte préjudice à personne. Le prince ne peut faire pour le bonheur des citoyens rien de plus que ce qui se trouve renfermé dans ces quatre idées.

Pour défendre les citoyens contre les ennemis du dehors, il faut que le souverain connaisse les rapports extérieurs de son empire, et commence par être sur ses gardes autant que ces mêmes rapports le rendent nécessaire. En effet, l'état des nations par rapport les unes aux autres est toujours un état de nature, et par conséquent hostile. Lors même que leurs inimitiés réciproques cessent, c'est moins une paix qu'une simple suspension d'armes. Un peuple observe toujours la contenance et les mouvemens d'un autre, et juge de sa propre sûreté non pas par le traité qu'il a conclu avec ce dernier, mais par les soins et les mesures qu'il lui voit développer et prendre. La défense de l'état oblige donc nécessairement d'entretenir des espions qui en surveillent les rapports extérieurs, et qui rendent compte de leurs remarques au souverain. Tel est en particulier le rôle des ambassadeurs que les nations s'envoient réciproquement. Mais l'armement de l'état consiste à préparer avant l'approche du danger une armée, des armes, une flotte, des forteresses et des sommes d'argent suffisantes. On doit donc s'en occuper en temps de paix. Commencer seulement à armer l'état lorsqu'il a déjà souffert un échec, c'est agir comme les campagnards dont parle Démosthène, et qui, n'ayant aucune notion de l'art de combattre, couvrent du bouclier telle ou telle partie du corps, après qu'elle a été frappée quand rien ne la protégeait. D'ailleurs toute espèce d'armement est alors trop tardive, et l'ennemi s'empare sans peine de l'état.

La conservation de la tranquillité intérieure ré-

clame encore de plus grandes précautions, à raison de la multitude de circonstances qui se réunissent pour la troubler. Il importe surtout d'inculquer aux citoyens, pendant leur jeunesse, les principes d'une sage et véritable politique. Ce soin doit être principalement confié aux académies. Quand les jeunes gens puisent dans les écoles des maximes justes de droit public, ils les répandent ensuite parmi la masse entière du peuple, qui se forme peu-à-peu des idées raisonnables en politique. Il faut aussi que l'état répartisse les impositions avec égalité. Cependant cette égalité dans la manière dont les citoyens concourent aux charges publiques ne consiste pas en ce que les individus payent tous une pareille somme d'argent, mais en ce que chacun contribue à raison de ses biens, ou de la protection qu'il réclame de la part de l'état pour s'en assurer la propriété. A la vérité, tous les citoyens jouissent de la paix que l'état garantit; mais le bonheur que l'état procure par le maintien de la paix n'est pas le même pour tous les individus. Quelques-uns acquièrent plus de bien que les autres, et plusieurs consomment davantage que certains autres. De là naît la question de savoir si les citoyens doivent contribuer aux besoins publics en proportion de leurs acquisitions ou de leur consommation, c'est-à-dire, s'il faut taxer les personnes, de sorte que chacune paye d'après l'étendue de ses biens, ou les choses de telle manière que chacun contribue d'après sa consommation. Si on admet le premier mode, il est clair que ceux qui ont acquis une même fortune ne possèdent cependant pas toujours un bien égal, parce que l'un est économe et l'autre prodigue, et que quoique tous deux jouissent également du bienfait de la paix publique, ils ne se trouvent pas dans un rapport identique avec les be-

soins de l'état, puisque l'un conserve, pour ces mêmes besoins, les biens qu'il possède, tandis que l'autre ne les conserve pas. Si au contraire on taxe les choses, chacun paye ce qu'il doit à l'état sans s'en apercevoir, et pendant qu'il consomme sa fortune. On ne peut donc pas douter que la taxe personnelle basée sur la fortune de chacun ne soit injuste et contraire au devoir du souverain, tandis que la taxe frappée sur les choses et proportionnée à la consommation est juste.

Comme l'ambition des citoyens peut devenir funeste à la tranquillité publique, puisqu'il y a des hommes qui se croient plus sages que les personnes chargées de gouverner, et qu'il ne peuvent montrer leurs sagesse que par des actions nuisibles à l'administration de l'état, le souverain doit prendre aussi des mesures pour prévenir les suites de l'ambition des caractères inquiets et remuans. On ne saurait anéantir l'ambition chez l'homme : le prince ne doit pas y essayer; mais il peut, en faisant un sage emploi des récompenses et des punitions, finir par persuader aux citoyens qu'on ne se fraye pas la route des honneurs en calomniant le gouvernement, ameutant la populace, ou excitant l'esprit de faction, et qu'une conduite tout-à-fait opposée y conduit directement. Les bons citoyens sont ceux qui observent les lois de l'état. Si on leur accorde des dignités, et qu'au contraire on punisse ou méprise les séditieux et les factieux, alors les citoyens placeront leur ambition plutôt à obéir qu'à résister au gouvernement. *Accidit tamen aliquando*, dit Hobbes, *ut, sicut equo propter ferociam, ita civi contumaci propter potentiam blandiendum sit. Sed ut illud sessoris, ita hoc imperatoris jam penè excussi est.* Au reste il est presque inutile de dire que le souverain étant obligé de

tenir en bride les citoyens turbulens et intrigans, il doit à plus forte raison se bien garder de laisser une faction subsister librement et impunément.

L'industrie et l'économie sont absolument nécessaires pour enrichir les citoyens. Les productions naturelles du sol y contribuent, et, dans certains cas aussi, les expéditions militaires; cependant il est de règle que la guerre diminue la fortune des citoyens plutôt qu'elle ne l'agrandit. Le souverain doit donc d'un côté favoriser l'industrie, principalement l'agriculture, l'économie rurale, la pêche, les arts, les manufactures et le commerce tant par terre que par mer, et de l'autre prescrire des bornes pour empêcher le luxe de dégénérer en une licence effrénée.

En général, il ne faut pas que le souverain entrave trop les actions des citoyens par les lois, ni qu'il leur accorde non plus une trop grande liberté; car ces deux extrêmes sont également funestes à l'état. Le nombre des lois ne doit donc point s'élever au-delà de ce qui est nécessaire pour le salut public. Comme les hommes agissent plus souvent d'après un intérêt naturel ou les suggestions de la raison que d'après les lois, d'autant plus surtout qu'il leur est impossible de se graver ces dernières dans la mémoire quand elles sont trop multipliées, il ne peut pas manquer d'arriver que les citoyens, lorsqu'on porte des lois superflues, les violent dans un grand nombre de cas, sans le vouloir eux-mêmes. On les punit donc alors malgré qu'il soient innocens, conduite qui leur fait prendre la puissance législative en aversion. Au contraire, si les citoyens jouissent d'une trop grande liberté, celle-ci dégénère en une licence qui peut devenir dangereuse au but et même à l'existence de l'état.

Une partie essentielle de la liberté accordée aux citoyens consiste en ce qu'ils n'aient à redouter d'autres

punitions que celles qu'ils peuvent prévoir ou attendre pour leurs infractions aux ordonnances et pour leurs crimes. On parvient au but lorsque les lois ne spécifient aucune peine, ou quand le souverain n'en inflige pas de plus rigoureuses que celles qui sont prescrites par la loi. Si on ne détermine légalement aucune espèce de punition, celui qui viole pour la première fois la loi craint une peine arbitraire, et, à l'égard de cette dernière, le devoir du souverain n'est pas de faire attention au délit, mais de prendre en considération le bien que la punition infligée à l'action illégale peut produire pour l'avenir. Si, au contraire, la loi a fixé les peines, le roi désobéirait à la loi naturelle en les rendant plus afflictives. Cependant il n'est pas non plus prudent de les adoucir, particulièrement quand elles s'appliquent à des individus, et il l'est encore moins d'excepter aucun coupable quelconque de la punition; car des deux manières la loi perd sa force.

XVIII. La théorie de la législation que Hobbes donne, renferme différens paradoxes, parce qu'il s'y conforme avec non moins de rigueur à ses principes de droit public. Il divise les lois, d'après la différence de leur source, en divines et humaines. Les premières sont ou naturelles, c'est-à-dire, morales, ou positives. On appelle lois naturelles celles que Dieu a dévoilées à tous les hommes par sa parole éternelle, c'est-à-dire par la raison. Les lois positives sont celles que Dieu a fait connaître par le moyen de la parole prophétique dont il se servit pour parler comme homme aux hommes : telles que les lois qu'il a données au peuple juif, et qui ne sont obligatoires que pour cette nation. Les lois divines naturelles concernent ou des individus isolés, ou des peuples entiers, ou des états. C'est pourquoi on distingue deux droits, le naturel et celui des gens, quoique tous deux ren-

ferment les mêmes lois. Les lois humaines sont toutes *civiles*; car, hors de la société, l'état de l'homme est un *état* de liberté absolue, dans lequel aucun individu ne se trouve soumis à un autre, et où il n'y a d'autres lois que les préceptes de la raison, lesquels tirent leur source de Dieu. Les lois civiles peuvent à leur tour être divisées, d'après la diversité de leurs objets, en sacrées et temporelles. Les premières ont rapport à la religion, c'est-à-dire à l'adoration de Dieu et aux cérémonies; les autres concernent le rapport des citoyens à l'état en général.

Le législateur a deux occupations: celle de juger, et celle de contraindre les citoyens à reconnaître ses jugemens, et à s'y conformer. C'est pourquoi la législation civile embrasse deux parties, l'une distributive et l'autre vindicative : la première décide du droit de chacun, en sorte qu'il sache ce qu'il a et ce qu'il doit faire. L'autre fixe les peines encourues par ceux qui violent la loi. Toute loi est simultanément distributive et vindicative; car, en vain le législateur ordonnerait-il ou défendrait-il quelque chose, s'il n'assurait pas l'exécution de l'ordre et l'observation de la défense par des peines prononcées en cas de contravention.

La loi naturelle défend de violer les traités: par conséquent elle prescrit aussi d'observer toutes les lois civiles; car lorsque les citoyens sont obligés d'obéir, même avant de savoir ce qui leur sera commandé, il sont également contraints d'obéir sans restriction. De là résulte qu'aucune loi civile ne peut contredire la loi naturelle quand elle n'a pas été portée *in contumeliam Dei*; car, par rapport à Dieu, l'état n'est point *sui juris*, et ne peut pas non plus donner de lois. Ainsi quoique la loi naturelle défende le vol, l'adultère, etc, quand la loi civile commande ces actions, elles sont civilement permises,

et ne peuvent pas être considérées comme des crimes, c'est-à-dire que les idées qu'on y attache changent entièrement. Les Lacédémoniens, qui permettaient légalement aux jeunes gens de voler, déclaraient ainsi le bien dérobé une propriété du voleur.

Une action ne devient un crime que quand elle viole une loi. Une loi ne peut être portée dans l'état que par un souverain, et nul ne peut être souverain sans l'approbation et le consentement des citoyens. Hobbes pose donc la question suivante: Commet-on un crime en blasphémant, niant l'existence de Dieu, et soutenant qu'il ne régit pas le monde? Un athée répondra qu'il n'a jamais soumis sa volonté à celle de Dieu, puisqu'il n'admet pas l'existence de la Divinité, et que si son opinion est erronée, on ne peut la mettre qu'au nombre des péchés par démence ou par ignorance, péchés qu'on n'a pas le droit de punir. Hobbes convient que l'athéisme appartient à la classe des péchés par démence, quoique ce soit le plus grand et le plus dangereux de tous; mais il trouve absurde qu'on prétende l'excuser par la démence et l'ignorance. L'athée est puni ou immédiatement par Dieu, ou par les rois sous la domination de la Divinité. Les rois lui infligent une punition non pas comme à un sujet qui n'observe point les lois, mais comme à un ennemi de l'état, parce qu'il ne veut pas admettre de lois, c'est-à-dire qu'ils le punissent d'après le droit de la guerre, comme l'ont été les Géants qui combattirent les Dieux. En effet, ceux qui ne sont soumis ni à un chef commun, ni l'un à l'autre, sont toujours ennemis les uns des autres.

Un citoyen qui se soustrait à l'obéissance envers le pacte social général qu'il a contracté avec d'autres citoyens, renonce par cela même à l'obéissance envers toutes les lois civiles. Ce délit est ce qu'on

nomme crime de lèse-majesté. Un citoyen le commet en effet quand il entreprend ou cherche à entreprendre des actes de violence contre les personnes qui ont le gouvernement entre les mains, ou qui en exécutent les ordres : tels sont, par exemple, les traîtres, les régicides, les rebelles, et les transfuges en temps de guerre. On commet le crime de lèse-majesté en paroles quand on nie absolument que les citoyens sont obligés d'obéir au souverain, ou quand on prétend que le roi n'a pas le droit de faire à volonté la paix et la guerre, de lever des armées, de frapper des impôts, de déposer les magistrats, de promulguer des lois, de juger les procès, et d'infliger des punitions; car un état ne saurait subsister lorsque le souverain n'a pas tous ces droits. Le crime de lèse-majesté est une transgression de la loi naturelle, et non de la loi civile, puisque l'obligation des citoyens à l'obéissance envers le monarque marche avant toutes les lois civiles, qui ne tiennent leur force que d'elle. Cependant les lois civiles peuvent compter au nombre des crimes de lèze-majesté des actions qui ne le sont pas par elles-mêmes. Au reste, ce crime lésant à proprement parler la loi naturelle, il s'ensuit que celui qui s'en rend coupable doit être puni, non pas d'après le droit social, mais d'après le droit naturel, comme ennemi de l'état.

XIX. S'il y a un homme souverain dans l'état, Dieu est le souverain de l'univers. Le droit d'après lequel Dieu donne des lois et gouverne se fonde sur sa toute-puissance irrésistible. Tout droit sur les autres est naturel, ou suite d'un pacte. Le pacte donne naissance au droit civil. Aux yeux de la nature, tous ont un droit sur tous, de sorte que chacun a celui de régner sur les autres. C'est la crainte mutuelle qui a détruit ce droit parmi les hommes. Mais

supposons qu'un homme surpasse tellement tous les autres en puissance, que, même en réunissant toutes leurs forces, ils ne soient pas en état de lui résister, il n'existerait pour lui aucune raison suffisante de renoncer au droit naturel qu'il a de dominer tous les autres. Le droit de domination est donc une suite de la puissance, et Dieu est le régent absolu de l'univers, en vertu de sa toute-puissance. Hobbes conclut de là que si Dieu punissait ou tuait un pécheur, il le punirait à la vérité pour ses péchés, mais qu'on ne pourrait point dire qu'il n'aurait pas pu le faire périr avec tout autant de droit, quand bien même cet homme n'aurait point commis de péché. Le droit qu'a Dieu de punir ne se fonde pas tant sur les péchés des hommes que sur sa propre puissance. *Quamquam dictum sit*, ajoute Hobbes, *mortem intrasse in hunc mundum per peccatum, non sequitur, quin Deus jure suo potuerit homines et morbis et morti obnoxios fecisse, etiamsi nunquam peccassent, quemadmodùm cætera animalia mortalia fecit et morbosa, etiamsi peccare non possunt.* Puisque le droit qu'a Dieu de dominer les hommes repose sur sa toute-puissance, l'obligation où sont les hommes de lui obéir se fonde aussi sur leur faiblesse. La raison dit à l'homme, dès qu'il connaît la puissance et la domination de Dieu, *non esse calcitrandum contra stimulum.*

Dieu gouvernant par la seule nature, on ne peut supposer une autre parole divine que la saine raison. Aussi toutes les lois divines ne sont-elles que des lois naturelles, et se trouvent-elles renfermées dans celles qui ont été indiquées précédemment. Hobbes ne développe pas plus amplement cette idée, mais il entre dans des détails plus précis et plus circonstanciés sur le mode d'adoration de Dieu que l'état doit prescrire....

XX. Rendre un hommage à quelqu'un n'est autre chose qu'exprimer l'opinion qu'on a de sa puissance et de sa bonté. Dans ce sens, c'est celui qui honore et non celui qui reçoit l'hommage qui renferme l'honneur. L'opinion qui produit des témoignages d'honneur envers les autres se rattache nécessairement à trois affections, l'amour inspiré par la bonté, et l'espérance ainsi que la crainte, qui ont rapport à la puissance de la personne vénérée. Les signes de ces affections ou dispositions morales sont les paroles ou les actions, qui constituent par conséquent la base de tout témoignage honorifique ou de tout culte. Le culte peut être prescrit ou volontaire, et public ou particulier.

Le culte religieux suppose la croyance en Dieu. Hobbes commence donc par déterminer les qualités exigibles de cette croyance d'après des raisonnemens naturels. Il faut, avant tout, admettre l'existence de Dieu, parce qu'aucune religion n'est possible sans ce dogme. Les philosophes qui identifient Dieu avec l'univers, ou qui le définissent l'âme du monde, jugent d'une manière indigne d'eux, et détruisent à proprement parler l'existence de la Divinité. On entend par Dieu la cause de l'univers : en conséquence, celui qui prétend que le monde est Dieu, soutient que *le monde* n'a pas de cause, c'est-à-dire, nie absolument l'existence de la Divinité. Les défenseurs du dogme de l'éternité du monde sont aussi des athées, parce qu'un monde éternel ne peut point avoir de cause. Il n'est pas moins inconvenant de dire que Dieu est oisif, et de lui refuser le gouvernement de l'univers et du genre humain. En effet, si la Divinité ne s'occupe ni de la nature ni des affaires des hommes, il n'y a pas sujet de l'aimer ou de la craindre, et c'est absolument alors comme si elle n'existait pas,

Les attributs qu'on accorde à Dieu, et qui expriment sa grandeur, de même que sa puissance, ne doivent renfermer absolument aucune qualité limitée et finie, parce que ces qualités ne se comportent pas avec la vénération dont nous sommes redevables envers Dieu. C'est pourquoi nous n'accordons pas de forme à l'Être-Suprême ; car toute forme est limitée. Nous ne pouvons nous en former une idée ou une image, ni par l'imagination, ni par aucune autre faculté quelconque de l'esprit, puisque tout ce qu'il nous est possible d'imaginer ou de concevoir a des bornes. Quoique le mot infini paraisse faire soupçonner que nous en possédons une idée, cependant nous n'avons en réalité pas la moindre idée d'un objet infini ; mais ce mot exprime seulement l'impuissance où notre esprit se trouve de concevoir un objet, en quelque sorte comme si nous voulions dire que nous ignorons si cet objet a des bornes, et où elles se trouvent. Hobbes rejette encore, comme indignes de Dieu, plusieurs autres opinions et expressions qui ont cours ordinaire, même parmi les philosophes. Ainsi nous n'avons pas une idée innée de la Divinité ; car une idée est une chose conçue, et nous ne concevons que les choses finies. Aucun attribut désignant la divisibilité ne convient à la Divinité. Dieu n'existe dans aucun lieu ; car une chose limitée peut seule occuper un espace. Il n'est ni en mouvement, ni en repos, parce que le mouvement et le repos supposent l'existence dans un lieu. Comme Dieu est absolument infini, il ne peut pas y en avoir plusieurs, puisque plusieurs infinis simultanés sont impossibles.

On doit rejeter du nombre des attributs de la Divinité tous ceux qui annoncent une espèce quelconque de douleur, comme le repentir, la colère, la pitié, l'amour, l'espérance et le désir ; car ces di-

vers états sont les signes d'un besoin, ou d'un pouvoir passif, ce qui ne permet pas de les concéder à Dieu, qui est au-dessus de tous les besoins et de toutes les souffrances. Si on accorde une volonté à la Divinité, c'est un appétit raisonnable, et non une volonté analogue à la nôtre. Dieu ne désire rien. On doit donc admettre une sorte d'analogie entre la volonté divine et la nôtre, mais au fond nous n'en avons pas la moindre idée. Il en est de même quand nous accordons à Dieu les facultés de voir et d'entendre, l'intelligence et la science. Ces qualités ne sont en nous qu'un *suscitatus à rebus externis organa prementibus tumultus*. Or on ne peut rien concevoir de semblable chez Dieu, parce que ces attributs prouveraient qu'il dépend des choses extérieures.

Hobbes conclut de tout ce qui précède que, quand on veut ne donner à Dieu que des noms et des attributs en accord avec la raison, il faut se servir d'épithètes, ou négatives, comme infini, éternel, incompréhensible; ou superlatives, comme le meilleur, le plus grand, le plus puissant; ou enfin vagues, comme bon, juste, Créateur, régulateur, et autres semblables, dans un sens tel qu'on n'affecte pas de vouloir dire ce qu'est Dieu, mais qu'on se procure simplement un caractère à l'aide duquel l'adoration de la Divinité puisse exprimer l'admiration, l'obéissance et l'humilité. La raison doit se borner à dire, par rapport à la nature, que Dieu existe, et, par rapport à l'homme, qu'il est Dieu, c'est-à-dire, souverain, seigneur et père.

La condition la plus générale de l'adoration extérieure de Dieu doit être, suivant Hobbes, que cette adoration soit toujours le signe d'un esprit pénétré d'un véritable respect pour la Divinité. Conformément à cette condition, l'adoration extérieure de l'Être-Suprême réunit les qualités suivantes:

1.° Il faut reconnaître la bonté et la puissance divines par des prières, des actions de grâce et des sacrifices. 2.° Personne ne doit jurer devant un autre, car Dieu seul peut savoir si quelqu'un jure à faux, et punir les personnes puissantes de leurs parjures. S'il existait un homme à qui la méchanceté de ses sujets ne pût demeurer cachée, et à qui aucune puissance ne fût non plus en état de résister, le serment deviendrait une chose inutile. 3.° Personne ne doit abuser du nom de Dieu, c'est-à-dire, parler sans réflexion de la Divinité, d'où il suit que personne ne doit jurer inutilement, qu'il est inconvenant de disputer sur la nature de Dieu, puisque, bien loin de la connaître, nous n'avons pas même une connaissance parfaite des qualités de notre propre corps ou des autres créatures, et que les discussions de ce genre ont communément pour résultat de nous faire accorder à Dieu, d'après les bornes de notre intellect, des noms qui sont fort au-dessous de sa majesté. Hobbes prétend aussi qu'on abuse du nom de la Divinité en disant que telle ou telle chose ne s'accorde pas avec la justice divine. Les hommes eux-mêmes se fâchent quand leurs enfans ou leurs serviteurs doutent de leur équité! 4.° On doit honorer Dieu non pas en secret, mais publiquement, et devant tous ses semblables. 5.° L'essentiel de l'adoration de Dieu est d'observer les lois pratiques naturelles auxquelles les individus et l'état entier lui-même sont soumis. Les sacrifices sont moins agréables à Dieu que l'obéissance à ses ordres, et le plus grand de tous les péchés est de désobéir à sa loi.

Les préceptes exposés jusqu'ici relativement au culte religieux extérieur sont naturels; mais il peut s'en joindre encore d'autres conventionnels. Les noms des choses dépendent de l'assentiment unanime des hommes, et peuvent aussi être changés par eux. Les

noms qu'ils se sont accordés tous à donner à Dieu peuvent donc subir une modification de leur part, et ce qui est permis à cet égard aux individus, ne l'est pas moins à l'état. Ainsi l'état ou celui qui le gouverne a le droit de déterminer les noms qui doivent être donnés à la Divinité comme attributs de l'adoration, et il peut, de la même manière, fixer d'autres signes encore du culte extérieur, en tant que certaines paroles, ou prières, ou actions peuvent être des signes d'adoration.

Dieu régit uniquement par la nature, et ses lois ont déjà été indiquées. Mais, comme elles sont déterminées par la saine raison, on peut élever des doutes sur celui que Dieu a désigné pour en être l'interprète. Quant à ce qui concerne les lois temporelles, qui se rapportent à la justice et aux relations extérieures des hommes les uns envers les autres, la fixation et l'application en dépendent absolument de l'état, ainsi qu'il a été dit plus haut. L'état ou le souverain est donc le premier et le seul réel interprète de la raison législative. A l'égard des lois religieuses, les citoyens ont accordé au monarque autant de droit qu'il leur était possible de lui en donner. Or ils pouvaient lui concéder celui de déterminer la manière d'adorer Dieu : ils le lui ont donc en effet donné. Ce qui prouve qu'ils pouvaient lui abandonner ce droit, c'est qu'avant l'institution de l'état, le mode d'adoration de Dieu devait être déterminé par chacun d'après sa raison particulière. Mais chacun a le pouvoir de soumettre sa raison particulière à celle de l'état entier. En outre, si chaque individu adorait Dieu à sa guise, au milieu d'une aussi grande diversité d'opinions l'un trouverait le culte de l'autre inconvenant et impie, et l'un penserait que l'autre n'adore en réalité pas la Divinité. Il n'existerait donc à proprement parler aucun culte, pas même celui

qui s'accorderait le plus avec la raison : car la nature du culte consiste en ce qu'il est un signe du respect intérieur ; mais il ne peut pas y avoir de signe semblable, si les autres ne le connaissent pas : par conséquent, on ne doit réputer signe réel d'adoration que celui qui est regardé comme tel par les autres. Le culte exige donc nécessairement l'accord unanime des hommes : cet accord n'est concevable que dans l'état ; en conséquence, on ne contredit point la volonté divine manifestée par la simple raison en rendant à l'Être-Suprême le culte institué légalement par l'état. Ainsi les citoyens peuvent abandonner à l'état leur droit d'honorer Dieu par un culte extérieur, et non-seulement ils le peuvent, mais encore ils y sont obligés ; car, s'ils ne le faisaient pas, l'état se remplirait d'opinions absurdes sur la nature de la Divinité, et de cérémonies ridicules, et chaque individu pourrait croire que ses autres concitoyens blasphèment chacun à sa manière : aucun n'aurait droit de prétendre qu'il honore Dieu, car on ne l'adore point réellement quand on ne le fait pas de telle sorte que le culte qu'on lui rend paraisse aux yeux des autres en être un effectif. La conclusion de tout ce raisonnement est donc que l'interprétation des lois divines, tant spirituelles que temporelles, dépend du souverain de l'état, et que, dans ce cas, Dieu ordonne par l'organe du monarque.

Hobbes fait lui-même plusieurs objections contre cette assertion. On pourrait en conclure qu'il faut obéir à l'état lorsqu'il commande le blasphème, ou interdit même toute espèce de culte divin. Le philosophe répond que son raisonnement ne conduit point à cette conclusion. En effet, personne ne peut regarder le blasphème comme une manière d'adorer Dieu. Avant l'institution de la société, personne n'avait le droit d'enlever à Dieu la vénération qui lui

appartient; personne n'a donc pu non plus donner à l'état le droit d'ordonner quelque chose de semblable.

Demande-t-on, au contraire, s'il faut obéir à l'état lorsqu'il commande de dire ou de faire une chose qui ne porte pas directement atteinte à la majesté de Dieu, mais qui peut entraîner cependant des conséquences nuisibles pour elle, comme, par exemple, quand il ordonne d'adorer la Divinité sous la forme d'une image? La réponse à cette question est qu'on doit sans le moindre doute obéir à l'état. En effet, le culte est un signe de l'adoration de Dieu, et l'état est libre de déterminer ce signe comme il lui plaît. Ainsi l'état pourrait encore donner à Dieu un nom tout-à-fait incompréhensible, ou dont on ne saurait concevoir la relation avec la nature de Dieu. Cependant ce nom serait alors valable, car la loi de l'état l'aurait érigé en signe d'adoration. La même règle s'applique aux attributs et aux actes de Dieu qui ont rapport au culte purement raisonnable de la Divinité, et sur lesquels il serait si facile de disputer. Ici les lois du souverain peuvent bien être en contradiction avec la saine raison, et passer pour une méprise de sa part; mais elles ne contredisent pas pour cela la saine raison des sujets, puisque les citoyens ont soumis leurs opinions particulières à celle de l'état.

Mais si le souverain commandait de lui rendre à lui-même les honneurs divins, faudrait-il aussi lui obéir? Hobbes répond: Il est certaines choses qu'on peut attribuer en commun à la Divinité et aux hommes, et ceux-ci peuvent être loués et honorés en paroles et en actions comme Dieu lui-même. Cependant on doit ici avoir égard à la signification des attributs et des actions, afin de juger jusqu'à quel point ils conviennent pour honorer Dieu ou un

homme. Si on voulait attribuer à un homme des qualités exprimant qu'il ne dépend pas de Dieu, ou qu'il est immortel, qu'il a une puissance infinie, etc., cette action serait irréligieuse, même quoique prescrite par le monarque. La vénération pour un homme ne doit pas non plus consister en des actions qui lui accordent une domination et une puissance semblables à celles que Dieu seul peut avoir; car une adoration de ce genre, quand bien même elle serait ordonnée par les lois, empiéterait sur les droits de la domination divine.

Le résultat de la philosophie de Hobbes, relativement à la morale et à la religion, considérées toutes deux comme prescrites par la Divinité, se réduit donc aux propositions suivantes; Les sujets sont en faute: 1.° quand ils violent les lois morales naturelles que Dieu a révélées par la raison; 2.° quand ils n'observent pas les lois de l'état, au sujet des droits et des obligations extérieures; 3.° lorsqu'ils n'honorent pas Dieu d'après les lois de l'état; 4.° lorsqu'ils n'adorent pas Dieu en paroles et en actions, comme l'être unique, le meilleur, le plus grand et le plus heureux, comme le Créateur et le régisseur de l'univers entier. Ce dernier délit est un crime de lèse-majesté divine.

Hobbes rattache ces propositions générales à la religion positive tant de l'Ancien que du Nouveau-Testament. Sans m'étendre sur les recherches dans lesquelles il entre ici, je me contenterai de faire observer qu'il veut aussi soumettre à l'autorité de l'état l'interprétation de la Bible pour servir de soutien à une religion publique. Si l'exégèse ne dépendait pas de l'état, elle serait déterminée par la volonté arbitraire des individus, ou par une puissance extérieure. Le premier mode introduirait une foule d'absurdités, et aurait des suites fâcheuses pour

l'état : il détruirait, non-seulement toute obéissance de la part des citoyens, mais encore toute société pacifique entre les hommes. Si chacun interprétait la Bible à sa manière, et s'érigeait ainsi en juge de ce qui plaît ou déplaît à Dieu, les sujets ne devraient point obéir au souverain avant d'avoir reconnu et décidé si ses lois sont d'accord avec l'Ecriture-Sainte. Ils obéiraient donc alors ou n'obéiraient point au monarque, le tout d'après leur propre jugement, ce qui signifie, en d'autres termes, qu'ils obéiraient à eux-mêmes et non à l'état. Il n'y a donc plus d'obéissance civile dès que l'exégèse de la Bible est abandonnée au caprice de chaque citoyen. D'ailleurs, si chacun pouvait se conformer à la propre opinion qu'il a du sens de la Bible, il en résulterait nécessairement des contestations sans nombre comme sans fin, qui engendreraient des haines, des dissentions et des guerres, ainsi que l'histoire nous en offre tant d'exemples, et qui détruiraient, par conséquent, la tranquillité de la société. L'interprétation de la Bible pour servir à la religion publique, dépend donc de l'autorité de l'Eglise, et comme celle-ci est inséparable de l'état, elle dépend de l'autorité de l'état.

Quand on veut se convaincre que l'exégèse de la Bible n'est pas au pouvoir de la volonté arbitraire d'une personne hors de l'état, il suffit de réfléchir à l'influence que cette volonté étrangère exercerait sur les opinions et les actions des citoyens. Les actions libres des hommes se dirigent, en vertu d'une nécessité naturelle, d'après les idées qu'ils ont du bien et du mal, des récompenses et des punitions futures. C'est pourquoi les hommes se croient obligé d'obéir à ceux dont le jugement, au sujet des actions qu'ils ont commises, doit décider du salut ou de la damnation qui les attend dans l'avenir. Il est clair,

d'après cela, que ces citoyens, reconnaissant un chef étranger en matière de religion, ne forment plus un état libre et indépendant, mais doivent être considérés plutôt comme les sujets d'un autre état. Lors donc qu'un prince concède à un étranger le droit de prononcer sur les affaires de religion, et veut, dans le même temps, conserver un empire illimité sur les citoyens, ce pacte implique contradiction, et se trouve annulé par le fait même de sa conclusion. Personne ne cède réellement un droit à un autre quand il ne manifeste pas, par un signe clair et suffisant, sa volonté de l'abandonner. Un prince qui donne clairement à entendre que ses intentions sont de conserver l'empire sur les citoyens déclare par cela même qu'il ne se démet en aucune manière de son droit sur les moyens nécessaires pour arriver au but; mais, parmi ces moyens nécessaires, on doit ranger la religion publique et l'exégèse de la Bible à son usage; donc un monarque conclut un pacte contradictoire avec un étranger, quand d'un côté il se réserve le droit de gouverner les citoyens, et que de l'autre il renonce à ses droits sur la religion et l'interprétation de l'Ecriture-Sainte, qui sont les moyens nécessaires du gouvernement de l'état; donc aussi ce pacte est sans valeur pour la raison même qu'il implique contradiction. Si de pareils traités ont été conclus en réalité au grand détriment des états, comme ceux qui existent entre les souverains catholiques et le Pape, il faut en chercher l'unique cause dans l'ignorance des parties contractantes, qui ne sentirent pas combien ce pacte était contradictoire. En effet, un état ne peut pas subsister en paix quand les affaires relatives à la religion sont réglées par un étranger, tel, par exemple, que le Pape. L'histoire nous prouve cette vérité en signalant les démêlés qui s'élevèrent pendant tout le moyen âge entre les évê-

ques de Rome et les souverains temporels, et qui troublèrent tant de fois la paix intérieure et extérieure des nations. C'est d'ailleurs une absurdité évidente, ajoute Hobbes, qu'un état ou un monarque accorde à un ennemi le droit de diriger les consciences des citoyens. Chaque peuple est envers les étrangers dans un état de nature, c'est-à-dire, dans un état d'inimitié présomptive, et l'étranger demeure dans cet état, même lorsqu'il acquiert un droit sur les affaires religieuses du peuple son voisin; il peut donc se servir de ce droit comme d'un moyen de guerre, quand ses intérêts particuliers l'exigent. Au reste, il est absurde que l'étranger possède ce droit en vertu d'une autorité divine, comme le Pape le prétend. Qui nous apprend à connaître cette volonté de Dieu? Est-ce la Bible? Mais chaque peuple interprète l'Ecriture-Sainte à sa manière, et s'il n'y trouve pas les bases de l'autorité étrangère, comment celle-ci peut-elle exiger qu'il adopte son exégèse, et qu'il reconnaisse sa domination en matière de religion? Il ne reste donc plus qu'à admettre le principe que l'interprétation de la Bible et le droit de décider les disputes appartiennent à l'état ou à une église, en tant toutefois que cette dernière est identique avec l'état.

La théorie du droit politique qui vient d'être exposée jusqu'ici a été développée par Hobbes dans son livre *De cive;* l'autre ouvrage du même écrivain, intitulé *Léviathan*, renferme absolument les mêmes idées : seulement diverses assertions y sont présentées avec plus de clarté, et appuyées de plus fortes preuves. La première partie de ce traité mérite particulièrement d'être distinguée à cause des opinions que Hobbes y émet au sujet de la nature de l'homme et de la connaissance humaine. Cependant, comme je les ai déjà fait connaître d'une

manière générale, je ne m'y arrêterai pas davantage ici.

Il me serait impossible de réfuter tous les paradoxes de Hobbes sans m'engager dans des détails qui deviendraient fatigans et trop prolixes. Les plus célèbres sont ceux qui ont rapport au droit naturel pratique, et ils ont fait oublier presqu'entièrement ses opinions théorétiques, quoiqu'ils s'y rattachent de la manière la plus intime. L'empirisme de Hobbes est le plus sévère et le plus hardi dont l'histoire de la philosophie moderne ait encore fourni un exemple. Au moins ne doit-on pas craindre d'avance qu'aucun moderne n'en a établi un aussi systématique; car celui dont Locke devint l'auteur par la suite est infiniment moins modéré, et ne se rapporte qu'à la philosophie théorétique. Il n'y avait, pour Hobbes, dans l'univers, que des corps et des forces motrices vivantes, parce qu'il n'admettait pas d'autre source ni d'autre moyen de connaissance que les sens. Le monde spirituel et toutes les connaissances intellectuelles n'étaient à ses yeux que des mots dénués de signification objective, et de contenu réel. La Divinité, cause radicale de tout ce qui existe, et qu'il aurait dû croire corporelle pour agir conséquemment d'après ses principes, lui semblait être la réalité suprême et absolue, mais devenait par cette raison même incompréhensible. De là son assertion que toutes les idées et associations d'idées ne sont que des signes vocaux et des combinaisons de signes, et que la vérité ou la fausseté dépendent de l'exactitude ou de l'inexactitude de la désignation des objets, et de l'association de ces désignations. Il identifiait donc la faculté de parler avec l'intelligence : le vice de cette idée ne lui aurait pas échappé s'il eût examiné avec plus de soin la possibilité du langage, surtout en tant qu'il sert à exprimer des

idées intellectuelles et des associations d'idées, ainsi que la possibilité de l'alliance entre les premières et les secondes. On ne peut pas concevoir qu'un aussi grand nombre de paradoxes auxquels il fut conduit par son erreur radicale, et dont la fausseté saute souvent aux yeux, ne lui aient pas fait sentir combien son système est insoutenable.

Son droit naturel reposait sur la supposition de l'égalité des hommes à l'égard de leurs penchans et de leur destination naturelle : de là le droit de tous sur tout, dont la suite était la guerre de tous contre tous dans l'état de nature. Ainsi le droit du plus fort était érigé en principe du droit naturel, ce qui détruisait tout droit réel hors de l'état, ou au moins faisait paraître ce droit comme s'anéantissant lui-même dans son exercice. Hobbes méconnaissait totalement la source proprement dite et la base de l'idée du droit. En raisonnant sur le droit naturel, il ne considérait pas l'état de nature comme l'idée hypothétique d'un rapport des hommes hors d'un état positif, mais comme un fait historique basé sur la nature humaine. Or, dans cet état de nature, tout droit réel se trouve détruit par la collision des prétentions de chaque individu. Hobbes agissait donc d'une manière conséquente en mettant au premier rang l'espèce de constitution dans laquelle la collision est le moins sensible, parce que la manière dont l'autorité suprême s'y trouve exercée est aussi celle qui offre les moyens les plus énergiques pour la faire cesser. Cette constitution était la monarchie, où les volontés des particuliers sont toutes soumises à celle d'un seul. Au contraire, Hobbes devait rejeter la démocratie avec d'autant plus d'empressement, qu'elle se rapproche davantage de l'état de nature, dont elle est, en conséquence, moins propre que toute autre à corriger les vices et les dé-

fauts. Mais, pour que la monarchie arrive à son but, il faut que le souverain ait la puissance indépendante et illimitée que Hobbes lui accordait, qu'il ne soit responsable qu'à sa conscience ou à Dieu, qu'il ne puisse jamais commettre ni offenses, ni injustice envers ses sujets, et que toutes ses actions, même les plus tyranniques, soient justes; que par conséquent les sujets n'aient jamais le droit de le punir, que seul il détermine les idées de bien et de mal, de juste et d'injuste, et que ses lois remplacent ainsi la conscience chez les citoyens : propositions que Hobbes défendit avec d'autant plus de chaleur qu'à l'époque des fermentations politiques de sa patrie, elles étaient plus favorables aux intérêts du parti dont il avait embrassé la cause. Cependant les royalistes ne les trouvèrent point encore suffisantes, et les limites qu'il assignait à la durée du pouvoir monarchique, en prétendant que cette autorité ne saurait subsister qu'autant que le souverain peut protéger les sujets et maintenir la paix, déplut à la cour, parce que le parti du roi se trouvait précisément alors dans ce cas.

Si Hobbes rendit son nom immortel par ses travaux sur le droit politique, un de ses contemporains, Hugues de Groot, communément appelé Grotius, n'acquit pas moins de célébrité par la manière dont il traita le droit des gens. Cet homme, plus remarquable par son immense érudition dans la plupart des branches de la littérature que par ses talens philosophiques, naquit, en 1583, à Delft, où son père, Jean de Groot, était bourgmestre. Les connaissances extraordinaires dont il fit preuve dès sa jeunesse ne tardèrent pas à lui procurer une grande réputation littéraire, et à le faire arriver aux places les plus honorables de son pays. Il prit le titre de docteur en droit à l'âge de seize ans, devint, en 1600,

avocat du fisc à La Haye, et fut, en 1607, nommé avocat général de la Hollande, de la Zélande et de la Westfrise. A l'occasion de cette dernière place, il écrivit son ouvrage intitulé : *Mare liberum*, dont le but étoit de défendre la liberté du commerce hollandais aux Indes, affaire pour laquelle il avait été envoyé en ambassade en Angleterre. En 1612, il obtint la dignité de pensionnaire de Rotterdam, qui lui donnait en même temps place parmi les membres du collége des députés de la province de Hollande, ainsi que siége et voix dans les assemblées des états-généraux. Les Pays-Bas étaient alors divisés au sujet de la doctrine d'Arminius sur la prédestination : Grotius pris le parti des arminiens ou remontrans, conduite qui indisposa contre lui le clergé et la majeure partie du peuple. Un édit qu'il publia au nom des états de Hollande, et dans lequel il recommandait la tolérance des arminiens, ne fit qu'aigrir encore davantage les esprits. Maurice, prince d'Orange, profita de cette circonstance pour renverser son parti adverse. Il déclara que l'ordre donné par ce parti de lever des troupes pour apaiser les troubles, était une usurpation sur les droits du stathouder, et ayant gagné les états-généraux, il fit arrêter, en 1618, à La Haye, le grand pensionnaire Oldenbarneveld, Hogerbeets et Grotius, qui, tous trois, furent mis en jugement pour crime de haute trahison. Oldenbarneveld eut la tête tranchée : les deux autres furent condamnés à la confiscation de leurs biens, et à une prison perpétuelle. On renferma Grotius dans le château de Lœvestein. Cependant sa femme, Marie de Reigersberg, qui s'était rendue en prison avec lui, parvint à le faire évader dans une caisse de livres, et il partit pour la France. Le roi, qui s'était déjà intéressé pour lui et son parti dans le cours du procès criminel où il se trouva impliqué,

lui accorda la permission de demeurer dans ses états, sa protection spéciale et une pension. Grotius demeura en France jusqu'en 1631, et pendant ce laps de temps il composa son célèbre ouvrage: *Du jure belli et pacis*, qu'il écrivit en grande partie à Balagny, terre du président de Mesmes. Mais comme le cardinal de Richelieu le voyait d'un mauvais œil, qu'on commençait à lui payer très-inexactement sa pension, et que le séquestre apposé sur ses biens venait d'être levé, il retourna, en 1631, dans la Hollande, espérant, par l'intervention du nouveau stathouder, Frédéric-Henri, prince d'Orange, et de plusieurs autres protecteurs, obtenir la révocation de la sentence prononcée contre lui. Mais cet espoir fut déçu: il courut même le danger d'être arrêté de nouveau, et fut obligé de fuir, pour la seconde fois, son pays, en 1632. Il se rendit à Hambourg, et entra peu de temps après au service de la Suède, où le chancelier Oxenstierna, qui gouvernait pendant la minorité de la reine Chistine, le nomma conseiller d'état et ambassadeur auprès de la cour de France. Grotius ne put parvenir à conclure entre la France et la Suède un traité conforme aux intentions de cette dernière puissance, soit à cause de la haine personnelle que Richelieu lui portait, soit parce qu'il négligea ses fonctions d'ambassadeur pour ses études littéraires (1). Le chancelier Oxenstierna fut obligé de venir lui-même à Paris pour conclure le traité. Des disputes de rang qui s'élevèrent ensuite entre Grotius et le cardinal de

[1] Grotius était peu propre à jouer le rôle d'ambassadeur, surtout auprès du roi de France. Les jours de cour, quand il était obligé de faire antichambre avec les autres ambassadeurs et les courtisans, ou quand l'ennui le gagnait, il se retirait dans un coin, et lisait le Nouveau-Testament en grec.

Richelieu, et qui indisposèrent la cour de France au point qu'elle sollicita son rappel, lui attirèrent aussi, de la part du gouvernement suédois, des désagrémens qui le déterminèrent à demander lui-même d'être rappelé, ce qu'on lui accorda en 1644. Il eut alors le plaisir de pouvoir voyager librement en Hollande à l'abri de son caractère public, sans qu'on osât rien entreprendre contre lui. En 1645, il quitta le service de la Suède après s'y être aussi attiré des ennemis qui mirent obstacle à son avancement. Il voulait se rendre à Lubeck, mais son vaisseau fit naufrage sur les côtes de la Cassubie : il se fit transporter malade à Rostock, où il mourut quelque temps après son arrivée, en 1645. Son corps fut transporté à Delft, et déposé dans la sépulture de ses pères.

Le traité *De jure belli et pacis* de Grotius est le seul dont il puisse être fait mention dans une histoire de la philosophie. On le regarde ordinairement comme un système de droit naturel, ce qu'il n'est toutefois point, et ne pouvait pas non plus être, d'après le but que l'auteur avait en l'écrivant. Grotius se proposait aussi peu que Hobbes de donner un droit naturel proprement dit. Son intention était uniquement de fixer les rapports qui doivent exister entre les souverains et les peuples, par conséquent, d'écrire si on veut un droit des gens, et, strictement parlant même, de n'avoir égard qu'à un seul chapitre de cette partie de l'art du juriste, celui qui concerne le droit de la guerre et de la paix. Pour atteindre ce but, il était, à la vérité, nécessaire de commencer par développer les principes généraux du droit naturel, absolument comme Hobbes en avait agi en établissant son droit politique. L'opinion erronée qu'on se forma de la tendance de l'ouvrage

de Grotius tire sa source de la prolixité et de la multitude des discussions savantes, et en partie très-subtiles, dont il accompagna l'exposition des principes généraux qui devaient lui servir de bases. Il commence par dire qu'il écrit dans l'intention de rectifier la fausse idée, répandue partout, que les souverains et les peuples ne sont liés par aucune obligation réciproque, et particulièrement que tout est permis en temps de guerre.

Avant de prononcer sur les droits des nations, notamment en temps de paix et de guerre, il faut rechercher s'il existe réellement un droit naturel. Grotius répond à cette question par l'affirmative : il fait dériver le droit naturel de l'humeur sociable innée chez l'homme, et pour la conservation de laquelle la raison et l'expérience prescrivent des droits et des obligations. Le droit naturel est donc général et immuable ; on le prouve *à priori* par les principes de la raison, et *à posteriori* par les usages adoptés chez les peuples policés. Grotius divise tout droit en naturel et volontaire. Le droit volontaire provient de lois arbitraires, et se partage encore en divin et humain. Le droit divin s'accorde parfaitement avec le droit naturel, qui doit être modifié d'après lui. Cette opinion, adoptée par tous les juristes, tant anciens que modernes, jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, faisait méconnaître le véritable point de vue sous lequel on doit considérer le droit naturel, et obligeait de le confondre avec le droit divin ; mais elle était inévitable tant qu'on admit le dogme de la révélation divine des livres de la Bible. Le droit divin est général ou particulier. Le premier, prescrit à tout le genre humain, a été révélé trois fois par Dieu, après la création, le déluge et la rédemption. L'autre n'a rapport qu'au

peuple juif : il ne contredit pas le véritable droit de la nature ; mais les chrétiens ne sont pas tenus de s'y conformer, quoiqu'il puisse exercer une influence bienfaisante sur leur constitution légale. Le droit humain peut être partagé en droit civil, droit qui s'étend au-delà du civil, et droit renfermé dans des limites plus étroites que ce dernier. Le droit civil tire sa source des lois qui sont portées par l'autorité souveraine dans l'état. Le second est celui qui, bien que non déterminé par l'autorité souveraine, s'y trouve cependant soumis : ici se rangent le droit patrimonial, le droit seigneurial, etc. Enfin le troisième est le droit des gens, que la volonté unanime de plusieurs peuples a rendu réciproquement obligatoire pour ces derniers. En effet, il se fonde sur des conventions, ou sur un usage consacré par l'habitude. Après cette digression générale, Grotius passe à l'examen particulier des droits de la paix et de la guerre. Il ne m'est pas permis de le suivre au milieu de tous les détails dans lesquels il entre.

Les principes qui servent de point de départ à Grotius sont en grande partie vagues, inexacts et sans précision ; car il fait provenir les droits des hommes et des peuples les uns envers les autres, tantôt des maximes générales de la raison, tantôt du besoin de vivre en société, et tantôt aussi de l'habitude contractée par les peuples policés, de sorte que la science du droit naturel n'a ni bases solides, ni unité systématique dans son ouvrage. Cependant il ne pouvait pas manquer, surtout dans les détails, d'être conduit à des résultats vrais par ses réflexions raisonnées sur le droit des gens, réflexions dont il convient lui-même qu'on ne saurait souvent donner aucune explication scientifique, et qu'il ne déduit pas toujours non plus des principes dont il avait d'abord supposé l'existence. Sous ce rapport,

son travail mérite encore aujourd'hui d'être consulté par les hommes d'état et par les philosophes. La prolixité, les digressions qu'on rencontre à chaque pas, et l'étalage d'érudition dont il est surchargé, sont les suites de l'usage adopté par les savans du temps, et en particulier par ceux des Provinces-Unies.

CHAPITRE IV.

Morale des Jésuites. Histoire et philosophie de Pascal, de Huet et de Glanwill.

L'ORDRE des Jésuites fut institué, en 1540, par Ignace de Loyola. Son but était, dans l'origine, de rétablir le crédit de l'Église que divers événemens et différentes circonstances avaient diminué, et de l'affermir sur des bases désormais inébranlables, par l'emploi de moyens calculés davantage sur l'esprit du temps et les rapports extérieurs de l'Eglise. Les religions positives, et surtout la catholique, voyaient leur autorité ébranlée, et l'incrédulité, l'enthousiasme mystique et l'aveugle transcendentalisme étaient de toutes parts aux prises ensemble. Plusieurs des principaux philosophes adoptaient le scepticisme dans leur philosophie théorétique; mais la philosophie pratique qu'on prétendait établir sur des maximes expérimentales accidentelles, s'était convertie en une éthique vague, dont les dogmes se contredisaient eux-mêmes, qui favorisait le système de l'égoïsme, détournait l'homme de sa véritable destination, et l'écartait de ses devoirs, ou au moins ne lui offrait rien de satisfaisant au sujet des bases de ces mêmes devoirs. Les intérêts de la hiérarchie exigeaient donc alors une institution de la nature de l'ordre des Jésuites, d'autant plus que les autres congrégations monastiques, particulièrement l'ordre des Dominicains, avaient beaucoup perdu dans l'esprit du public, et commençaient à ne plus offrir qu'un faible soutien à l'édifice chancelant de l'Église romaine.

Le fondateur de l'ordre des Jésuites ne soupçonna certainement point la puissance dont cette compagnie jouirait un jour. On ne peut pas lui attribuer, non plus qu'aux premiers membres de l'ordre, le système d'astuce et d'ambition qui dirigea dans la suite la conduite et toutes les démarches des Jésuites. Cependant, quoique le hasard seul eût donné naissance à la compagnie de Jésus, et qu'elle ne semblât pas d'abord avoir une tendance politique bien étendue, les bases sur lesquelles Loyola l'institua étaient de nature à produire le plan de politique qui rendit bientôt l'ordre si célèbre, si puissant et si redoutable, et qui, dans les pays catholiques surtout, lui procura une influence si prononcée, non-seulement sur la théologie et la hiérarchie, mais encore sur l'état de la philosophie, et spécialement sur la partie pratique de cette science.

Un des principaux moyens que les Jésuites mirent en usage fut de s'emparer de l'instruction de la jeunesse, et du soin de lui inculquer les connaissances scientifiques qui formaient la base de l'éducation publique. Ils parvinrent de cette manière à rendre les premières classes de la société, et même les familles souveraines, dépendantes de leur volonté, sans qu'elles soupçonnassent être liées aux intérêts de l'ordre, et avoir été élevées uniquement pour son service. Le même moyen leur servit à découvrir les caractères et les esprits les plus propres à concourir au but particulier de la compagnie. D'abord on ne considéra l'instruction de la jeunesse que comme un simple acte méritoire de la part des Jésuites; mais peu à peu les chefs de l'ordre entrevirent plus clairement l'intérêt hiérarchique qu'ils pouvaient poursuivre eux-mêmes d'après le plan de leur institution, et apprécièrent les avantages qu'il leur était possible de retirer de la part qu'ils prenaient à

l'éducation des peuples. La compagnie de Jésus ne tarda donc pas à se convertir en un ordre secret, qui dépendait bien en général de la constitution de l'Église romaine, et qui reconnaissait, en apparence au moins, l'autorité du chef de cette Église, mais qui cependant avait son organisation politique à part, travaillait pour ses propres intérêts, et tyrannisait ainsi l'Église catholique ou plutôt le Pape de même que les princes catholiques. Ce furent Lainez, Aquaviva et Salmurius, généraux de l'ordre, qui achevèrent de l'organiser comme il devait l'être pour répondre à sa destination politique.

La philosophie, et spécialement sa partie pratique, fut la plus importante de toutes les sciences que les Jésuites employèrent pour former tant les propres membres de leur congrégation que les laïques, et imprimer aux esprits la direction la plus convenable à leurs intérêts particuliers. La morale devint entre leurs mains un moyen de disposer les caractères de manière à les faire correspondre au but que les chefs de l'ordre se proposaient d'atteindre. L'étude de la philosophie théorétique leur servait moins à éclairer la raison qu'à exercer l'esprit dans l'art du sophiste. Or rien ne convenait mieux pour remplir leurs intentions à cet égard que la dialectique et la métaphysique scolastiques. Aussi cherchèrent-ils à en maintenir le crédit, et se bornèrent-ils à leur imprimer les modifications que l'esprit du temps et le but de l'ordre rendaient nécessaires. Cependant ils firent subir à la philosophie théorétique des changemens proportionnellement moins considérables qu'à la morale, parce que la première, telle qu'ils la trouvèrent encore en grande partie dominante dans les universités et les écoles, s'accordait très-bien avec leur système hiérarchique, et se réduisait en dernière analyse à un tissu de raisonnemens dialectiques pour

et contre les diverses propositions métaphysiques, de sorte qu'il était facile de la concilier avec le transcendentalisme le plus absolu, et avec une confiance aveugle dans les décisions des conciles et l'autorité des Pères de l'Église. Au contraire, la philosophie pratique avait besoin d'une réforme pour devenir un instrument capable de coopérer au but secret de l'ordre. Il fallait qu'elle reçût un caractère tel, que, d'un côté, elle trouvât un accès facile auprès de la multitude, et pût rendre ceux qui l'enseignaient, les Jésuites, recommandables aux yeux du peuple, et, de l'autre côté, qu'elle ne se trouvât jamais en contradictiou avec les vues de l'ordre, mais s'y ployât au contraire dans tous les cas, autorisât ainsi les actions dont l'intérêt de la congrégation faisait un devoir à ses membres, et justifiât également celles auxquelles ils poussaient les laïques, soit aux yeux de ces derniers eux-mêmes, soit dans l'opinion publique. Mais pour parvenir à lui imprimer ce caractère particulier, ils commencèrent par soutenir que la morale des anciens maîtres, notamment celle des autres institutions monacales, était trop austère et trop obscure, et ils accommodèrent davantage la leur aux inclinations sensuelles, ainsi qu'à l'égoïsme des hommes; ce qui procura un plus grand nombre de sectateurs à leur ordre, et rendit aussi leurs dogmes religieux et moraux plus agréables à la grande multitude. Ensuite ils s'appliquèrent d'une manière spéciale aux cas de conscience, et, s'armant de sophismes adroits, ils profitèrent de l'incertitude de la décision dans certains cas particuliers pour avancer les maximes les plus immorales dès que les circonstances l'exigeaient. L'histoire de la philosophie morale des Jésuites est extrêmement importante pour les casuistes, à qui elle fournit un exemple frappant de l'apparence de fondement dont l'hypocrisie et les

sophismes parviennent à revêtir les dogmes les plus subversifs de la véritable moralité. Comme le nombre de ce qu'on appelle cas de conscience est inépuisable, la morale devint entre leurs mains d'une prolixité dont on se forme difficilement une idée. Plusieurs d'entr'eux écrivirent d'énormes *in-folio* sur leur système moral, et ils réussirent par cette voie à enlever peu à peu aux laïques la possibilité de s'élever jusqu'aux principes généraux et véritables de la moralité, parce qu'ils les égarèrent en quelque sorte dans le dédale inextricable de leur théorie des cas de conscience, et les obligèrent par conséquent à dépendre totalement de leurs décisions relativement à leur conduite dans les circonstances importantes de la vie. En outre, ils se servirent encore de la dialectique pour donner une apparence de fondement à leur science des cas de conscience, et pour mettre les membres de l'ordre en état de défendre les maximes contre lesquelles la moralité, non encore pervertie de leurs élèves ou des laïques, aurrait pu protester.

Parmi leurs maximes les plus remarquables et les plus dangereuses, on distingue les suivantes : Le but sanctifie le moyen. Il n'y a pas de liaison morale nécessaire entre la disposition intérieure et l'action extérieure, de sorte qu'on peut, en certaines circonstances, commettre une action extérieurement mauvaise, pourvu que, dans son cœur, on pense ou veuille le contraire (*reservatio mentalis*). Une opinion vraisemblable qu'on doit agir de telle ou telle manière justifie l'action. La vraisemblance de l'opinion qu'on a de l'exactitude d'une maxime dépend aussi de ce qu'elle a été soutenue par un ancien moraliste, et principalement par un Jésuite. Plus on partage long-temps une semblable opinion vraisemblable, et plus aussi elle acquiert de poids. On peut même,

en toute conscience, préférer une opinion moins vraisemblable à une autre qui l'est plus, pourvu seulement qu'elle jouisse d'une vraisemblance générale.

Avec de pareils principes, on pouvait regarder les abominations les plus exécrables de l'hypocrisie comme étant moralement permises, porter les élèves de l'ordre et les laïques à des crimes, et les convaincre en même temps que leurs actions n'étaient ni injustes ni mauvaises.

On ne doit toutefois pas oublier que l'état où la morale se trouvait à cette époque renfermait aussi la raison suffisante de la direction qui lui fut imprimée par les Jésuites, à la perversité seule desquels tout ne doit par conséquent pas être attribué. Comme on cherchait la source de la morale dans l'expérience et l'histoire, il n'en pouvait résulter autre chose qu'une simple éthique théorétique; car comment eût-il été possible que l'observation des suites des actions servît à établir et fixer les devoirs? Mais la morale ayant dégénéré en simple prudence, il était naturel qu'elle se convertît en une théorie de la fourberie, conversion dont l'égoïsme de l'homme et la dialectique de l'esprit fournirent les causes, qui agirent seulement avec d'autant plus d'énergie chez les Jésuites, qu'elles étaient davantage en harmonie avec les intérêts de leur ordre. A proprement parler, la compagnie de Jésus avait entièrement détruit la véritable morale pour la remplacer par un affreux système d'égoïsme qui justifiait toutes les maximes nées des penchans et de la situation individuelle des hommes, mais qui, caché sous le voile des subtilités, de la forme scientifique, et même de la réligiosité, n'en était que plus propre à fasciner les yeux, et plus difficile à démasquer pour le montrer dans sa honteuse nudité.

Comme la subtilité et la prolixité excessives de

la morale scientifique des Jésuites, n'en permettaient guère l'étude qu'aux membres et aux élèves de l'ordre, et que ceux-ci ou l'adoptaient de bonne foi, ou ne voulaient et n'osaient pas manifester les doutes qu'elle leur inspirait, le venin du jésuitisme pratique demeura long-temps caché dans l'intérieur de l'ordre, jusqu'à ce que la conduite extérieure des Jésuites, en particulier de ceux qui vivaient auprès des cours, et les disputes qu'ils soutinrent contre les autres congrégations ou sectes religieuses, éveillèrent l'attention sur leur système. Ce furent surtout les Jansénistes qui dessillèrent par la suite les yeux à l'égard de la perversion de la morale jésuitique, et les hardis mais excellens ouvrages de Pascal, de Nicole et d'autres encore, en détruisirent presqu'entièrement les suites funestes, parce qu'ils apprirent au public à la mieux connaître [1].

Blaise Pascal mérite une place honorable dans cette histoire, non-seulement par ses écrits contre les Jésuites, mais encore par les services qu'il rendit à la science philosophique, et spécialement à la philosophie de la religion. Il naquit en 1623. Son père, Etienne Pascal, était conseiller du roi et président de la cour des aides de Clermont en Auvergne; homme rempli d'esprit, qui se distingua par ses connaissances profondes en mathématiques, et par la part active qu'il prit aux débats sur la philosophie

[1] La meilleure source à consulter pour l'histoire de la morale jésuitique est l'ouvrage suivant : *La morale des Jésuites extraite fidèlement de leurs livres*, par Perrault. — Plusieurs Jésuites se sont distingués comme philosophes théoréticiens, par leurs manuels de scolastique aristotélique, et par leurs savans commentaires sur les ouvrages d'Aristote. Parmi les commentateurs du sage de Stagyre, on distingue surtout François Suarez, François Tolet, et les Jésuites de Coïmbre, dont les scholies sont encore précieuses aujourdhui.

de Descartes. Il se rendit à Paris avec toute sa famille, afin de pouvoir se consacrer plus facilement à l'éducation de Blaise Pascal, son fils unique, qui, ayant perdu sa mère de très-bonne heure, avait été élevé par lui de la manière la plus tendre et la plus soignée. Pascal jouissait d'une faible santé, qui le rendit valétudinaire pendant toute la durée de sa vie, exerça une grande influence sur ses opinions et sa morale, particulièrement vers la fin de ses jours, et le fit périr de très-bonne heure. Mais il était doué d'un génie et d'un caractère pleins d'énergie. Dès sa plus tendre jeunesse il donna plusieurs preuves de ses talens extraordinaires. Il ne se lassait jamais d'examiner par lui-même tout ce qui lui paraissait être remarquable, et joignait à ces heureuses dispositions un penchant irrésistible pour les mathématiques, dont il parvint seul à découvrir les notions élémentaires que son père avait avec intention refusé de lui faire apprendre. En effet, le père désirait qu'avant de s'engager dans l'étude des sciences il possédât à fond les langues latine et grecque, de sorte qu'il lui interdit l'usage de tous les livres de mathématiques, et évita soigneusement de discuter en sa présence aucun objet relatif à cette branche des connaissances humaines. Mais le jeune Pascal, dans ses heures de loisir, traçait lui-même des figures géométriques, en étudiait les rapports, et se créait une terminologie, de sorte qu'il parvint par ses propres réflexions jusqu'à la trente-deuxième proposition du premier livre d'Euclide. Son père le surprit au milieu de ces occupations, et, charmé des progrès inattendus qu'il avait déjà faits, cessa d'opposer le moindre obstacle à sa curiosité, et l'aida au contraire, de concert avec plusieurs savans, dans l'étude des mathématiques et de la physique. A l'âge de seize ans, Pascal écrivit un essai sur les sections coniques

qui fut admiré par les connaisseurs, et entr'autres par Descartes, mais qui ne vit jamais le jour. A l'âge de dix-neuf ans, il inventa l'ingénieuse machine appelée de son nom *machine pascaline*, à l'aide de laquelle on peut faire toutes sortes de supputations sans savoir aucune règle d'arithmétique. On connaît également ses expériences relatives au vide, qu'il fit, en 1648, sur le Puy-de-Dôme en Auvergne, de concert avec Perrier. Pascal n'avait pas moins de goût pour la philosophie que pour les mathématiques. Son génie fut guidé dans les études philosophiques par les vrais et purs sentimens moraux dont il était pénétré, et qui, malgré son scepticisme et son peu de confiance en la raison, l'empêchèrent toujours de méconnaître le caractère obligatoire et la nécessité de la morale. Ne croyant pas cette dernière assez solidement fixée par l'autorité de la raison, il l'appuya aussi sur la révélation, qu'il en regardait comme le fondement le plus inébranlable. Pascal était, à certains égards, enthousiaste de la religion; mais le mysticisme noble et moral qu'il professait était la suite d'un scepticisme philosophique qui ne laissait chez lui qu'une foi mystique en la révélation, pour expliquer et satisfaire les besoins de la conscience. Sa vie privée offre plusieurs traits qui inspirent de l'estime et de l'amour pour son caractère. Vers la fin de ses jours, l'état d'épuisement de sa santé, ses dispositions religieuses et les exhortations de sa sœur, religieuse du couvent de Port-Royal, l'engagèrent à renoncer presqu'entièrement au commerce du monde, et il se retira dès-lors à la campagne. Il mourut en 1662, à l'âge de trente-neuf ans.

Deux ouvrages philosophiques de Pascal ont rendu son nom désormais immortel. Le premier a pour titre : *Pensées sur la Religion*; livre rempli d'esprit, où la vérité est exprimée avec énergie et noblesse,

souvent même d'une manière très-ingénieuse. Les Pensées de Pascal sont intéressantes et instructives à lire, parce qu'elles donnent une idée de ses sentimens moraux et religieux. Ce ne sont que des fragmens trouvés après la mort de l'auteur dans ses papiers, et destinés à faire partie d'un grand ouvrage où il se proposait de démontrer la fausseté de toutes les religions profanes, de prouver le besoin que l'homme ressent d'un système religieux, d'indiquer les caractères auxquels on peut reconnaître une vraie religion, et de faire voir que le christianisme est en accord parfait avec ces caractères. Nous connaissons encore le plan qu'il se proposait de suivre dans la rédaction de ce grand traité. Il voulait prouver que les dogmes de la religion chrétienne n'ont pas moins d'évidence que les vérités regardées comme les plus évidentes de toutes. Il avait donc le projet de peindre l'homme en général d'après sa véritable nature, ses forces, ses inclinations, ses besoins, ses désirs et ses rapports intérieurs ou extérieurs. Alors il se figurait un individu réellement isolé, plongé jusqu'à cette époque dans une indifférence absolue à l'égard de lui-même et des choses environnantes, mais qui, se reconnaissant actuellement dans le tableau précédent, commence à réfléchir sur son essence et sa destination, et désire vivement d'acquérir des lumières à ce sujet. Pascal l'adressait d'abord aux philosophes, lui enseignait ce que les plus grands génies de tous les temps avaient pensé sur la nature et la destination de l'homme, lui faisait sentir combien leurs assertions sont contradictoires et peu satisfaisantes, et tirait de toutes ces remarques la conclusion que la philosophie ne saurait lui offrir aucune consolation dans les circonstances les plus importantes de la vie. Pascal lui exposait aussi les différentes religions des peuples

anciens et modernes, afin de lui faire apercevoir les innombrables erreurs, folies et écarts de l'esprit humain dans les divers cultes rendus à la Divinité. Ensuite il dirigeait, d'une manière spéciale, l'attention de son élève sur la religion judaïque, les circonstances extraordinaires qui s'y rattachent, l'Ancien-Testament, l'origine incontestablement divine de ce livre, la lumière qu'il répand sur la nature humaine, l'imperfection de l'homme et sa tendance au mal, enfin, la liaison qui existe entre le judaïsme et le christianisme. Il démontrait la vérité de cette dernière religion par les prophéties principalement. Puis il traçait le caractère du Christ, l'histoire du christianisme, et l'esprit de la pure morale évangélique. Il pensait avoir terminé de cette manière l'éducation de son élève, et l'avoir convaincu des principes de la religion.

Les *Lettres Provinciales*, autre ouvrage de Pascal, ont été publiées par lui sous le nom de Louis de Montalte. Elles sont principalement dirigées contre les Jésuites, dont les sophismes à l'égard des cas de conscience pervertissaient la moralité des hautes classes de la nation en France, et chez tous les peuples où l'ordre était en possession exclusive de l'instruction de la jeunesse. Comme ces Lettres sont écrites avec agrément, vérité et énergie, et qu'il y règne en outre une admirable liberté de penser, elles exercèrent une influence extraordinaire et très-salutaire. Nicole y prit aussi beaucoup de part : il les traduisit en latin, et y joignit des notes sous le nom supposé de Guillaume Wendrock.

Pierre-Daniel Huet, contemporain de Pascal, se rapprochait beaucoup de lui sous le rapport des opinions philosophiques et religieuses. Il naquit à Caen, en 1630, d'une famille noble et considérée, et perdit de très-bonne heure son père, qui avait

abandonné le parti des Huguenots pour embrasser la religion catholique. Sa première éducation fut, en grande partie, dirigée par les Jésuites; et quoiqu'elle eût été, à certains égards, imparfaite, il sut y suppléer par son rare génie et son insatiable désir d'apprendre. Ses études roulèrent d'abord sur la littérature classique, les mathématiques et la philosophie. Il fit aussi quelques essais heureux en poésie. Etant encore fort jeune, il apprit à connaître la philosophie de Descartes, pour laquelle il conçut d'abord une grande prédilection, fortifiée encore par l'enthousiasme avec lequel plusieurs savans recommandables du temps l'accueillirent, même parmi les Jésuites; mais lorsque l'âge eut mûri sa raison, il en devint l'un des plus ardens antagonistes. Cependant sa curiosité ne se borna pas aux études qui occupèrent ses jeunes années. La lecture de la géographie sacrée de Samuel Bochart, et la connaissance qu'il fit de ce savant, lui donnèrent occasion de se livrer à la littérature orientale, occupation qui influa beaucoup dans la suite sur la direction de son génie philosophique. Bochart ayant été appelé à Stockholm par la reine Christine, d'après la recommandation d'Isaac Vossius, il détermina sans peine Huet à l'accompagner. Ce voyage fut intéressant et instructif pour le philosophe sous plus d'un rapport, mais surtout à cause des relations personnelles qu'il entretint avec les savans les plus distingués de la Hollande, du Danemarck et de la Suède. Huet joignait à son érudition des manières très-engageantes et le ton de la bonne société; aussi parvint-il bientôt à gagner les bonnes grâces de la reine Christine, qui le vit avec peine quitter sa cour. Etant revenu en France, il vécut alternativement à Caen et à Paris, lorsque ses travaux littéraires l'obligeaient à venir habiter la capitale. L'enthou-

siasme général, excité par la physique, l'astronomie et la philosophie, lui fit naître l'idée d'établir à Caen une société destinée au perfectionnement de ces sciences. Les membres s'en rassemblaient toutes les semaines chez lui, et elle fixa même l'attention du grand Colbert, si ardent protecteur de la littérature. Le ministre, avec l'approbation du roi, accorda une certaine somme pour couvrir en partie les frais entraînés par les expériences que la société se proposoit d'entreprendre. Ce fut à cette époque que Huet, excité par un de ses amis, étudia les ouvrages de Sextus Empiricus, et acquit une prédilection pour le pyrrhonisme qu'il conserva ensuite pendant tout le cours de sa vie. Le roi lui accorda une pension, et bientôt après, ayant été nommé, avec Bossuet, instituteur du Dauphin, il fut obligé de fixer son domicile à Paris. Ce fut lui principalement qui conçut l'idée de la belle collection de classiques latins connue sous le nom de *Ad usum Delphini*, et lui-même publia Manilius avec des notes, d'après le plan adopté pour l'entreprise. Il consacra en outre les instans dont il pouvait disposer à la rédaction de son célèbre ouvrage *De demonstratione evangelicâ*. Après avoir habité la cour pendant quelques années, il mit à exécution un projet déjà conçu depuis long-temps, et entra dans les ordres ecclésiastiques. Lorsque la cour s'occupa du mariage du Dauphin, et regarda l'éducation de ce prince comme achevée, Huet reçut l'abbaye d'Aulne, où il se rendit en 1680, après avoir été, pendant dix ans, précepteur du fils de France. Cette ville, située dans une des plus belles contrées de la France, le vit se consacrer exclusivement aux sciences. Il y écrivit ses *Quæstiones Alnetanæ*, et sa *Censura philosophiæ cartesianæ*. S'il devint antagoniste du système de Descartes, ce fut sans doute à

l'instigation des Jésuites, qui conservèrent toujours beaucoup d'influence sur lui, d'autant plus surtout que quelques-uns de ses amis, auxquels il portoit une grande estime à cause de leur érudition, tels que Pierre Lobé, Vavassor, Rapin et Sirmond, appartenaient à cet ordre. Son ouvrage contre le cartésianisme lui ayant attiré les attaques de plusieurs partisans de ce système, la grossiéreté de la conduite qu'ils observèrent à son égard le décida à renoncer au ton sérieux dans la suite de la contestation où il s'était engagé, et à prendre le parti de tourner les cartésiens en ridicule. Il publia, sous le voile de l'anonyme, des *Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, où il critiqua les sectateurs de cette doctrine avec esprit, et d'une manière très-piquante. Il y supposait que Descartes, ayant trompé les Suédois en répandant parmi eux le faux bruit de sa mort, s'était rendu secrètement chez les Lapons; au milieu desquels il établit une nouvelle école philosophique, dont Huet raconte alors diverses particularités plaisantes. Il fut assez heureux pour pouvoir conserver l'anonyme pendant longtemps, de sorte que personne ne le soupçonna auteur du livre, et que les cartésiens ne se vengèrent pas sur lui. Il passa les dernières années de sa vie à Paris, et dans la société des Jésuites ses amis. Ce fut là qu'il écrivit encore son *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, livre où il donna sa propre histoire. Il légua sa belle bibliothèque aux Jésuites, mais sous la condition qu'elle demeurerait à la disposition du public. Il mourut en 1721, après avoir joui, pendant près de cinquante ans, d'une réputation littéraire extrêmement étendue.

Une vaste érudition, et en particulier l'étude des différens systèmes philosophiques de l'antiquité conduisirent Huet au scepticisme le plus absolu, dont

il ne parvint à se dégager qu'en ajoutant foi à la révélation. Il avait d'abord exercé son esprit sur les doctrines péripatéticienne et platonicienne. La première lui déplut par ses prétentions au dogmatisme, qui ne peuvent cependant point soutenir l'examen de la froide raison. D'ailleurs, la diversité des opinions auxquelles elle avait conduit les scoliastes grecs, les commentateurs arabes et les scolastiques, le rendit incertain du sens proprement dit de la philosophie d'Aristote, et le fit douter de la vérité de ce système en général. Il voyait surtout avec peine les sophismes, la fausse dialectique, et l'esprit de controverse qui avaient été les fruits de l'aristotélisme. Quant au platonisme, cette doctrine lui paraissait être plutôt un aggrégat de rêveries philosophiques qu'un système basé sur des principes solides. Plusieurs Dialogues de Platon lui offraient même autant d'argumens pour que contre certaines propositions, et la solution des problêmes les plus importans dépendait d'hypothèses ou de suppositions dénuées de preuves. Il fut choqué, comme à l'égard du péripatétisme, que la doctrine de Platon eût donné naissance à un aussi grand nombre d'écoles et d'opinions dissidentes. L'atomisme d'Epicure, auquel Gassendi venait de redonner, pour ainsi dire, une nouvelle vie, pouvait d'autant moins se concilier son approbation, qu'il contrastait directement avec les dogmes de la révélation, dont Huet regardait la vérité comme étant la seule inébranlable. Le cartésianisme le séduisit d'abord par la nouvelle méthode de spéculer qu'il enseignait; mais il ne tarda pas non plus à reconnaître l'insuffisance et la fausseté des principes d'où Descartes était parti, de même que le caractère arbitraire de ses conclusions; aussi devint-il ennemi déclaré de ce système. C'est ainsi que le contraste des doctrines philosophiques dont il acquit la con-

naissance, le décida peu à peu à embrasser le scepticisme. Les dogmes des académiciens, entr'autres d'Arcésilas et de Carnéade, ne firent que le confirmer de plus en plus dans cette manière de voir, et il finit par partager entièrement les opinions des pyrrhoniens, lorsqu'il eut lu les ouvrages de Sextus Empiricus.

Cependant, malgré les preuves fréquentes qu'il avait données de son scepticisme, même dans ses premiers ouvrages, particulièrement dans sa *Demonstratio evangelica*, et ses *Questiones Alnetanæ*, et malgré les éloges qu'il prodiguait aux académiciens à cause de leur manière de philosopher, ses contemporains ne le croyaient pas sceptique au point où il l'était réellement. Le scepticisme lui avait servi dans les deux traités que je viens de citer à rabaisser l'autorité de la raison, et à élever la révélation sur les ruines de la philosophie. Telle est la cause qui empêcha les savans d'être bien sensiblement frappés des raisonnemens sceptiques auxquels il eut recours, et ses livres ne furent pas lus par le vulgaire. Mais son *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, qui parut après sa mort, causa une sensation extraordinaire et générale, parce qu'il y exposait le scepticisme dans toute son étendue et dans toute la force que les pyrrhoniens lui avait donnée, en même temps qu'il y joignait les résultats de ses propres réflexions, et qu'il le tournait contre les systèmes philosophiques les plus dominans. Quoiqu'on n'eût pas fait attention au scepticisme de Huet dans les ouvrages qu'il publia pendant le cours de sa vie, cependant tous en renferment des traces évidentes. On en trouve déjà quelques-unes bien sensibles dans la *Demonstratio evangelica*, où Huet soutient que la connaissance acquise par la raison est vague et incertaine, tandis qu'il recommande au contraire la révélation comme la seule source certaine de la con-

naissance de la vérité. Il y accorde déjà la préférence à l'académisme sur tous les autres systèmes philosophiques de l'antiquité. Sa critique de la philosophie cartésienne part aussi, non pas d'un dogmatisme opposé à celui de Descartes, mais d'un véritable scepticisme, et il en tire de même des résultats sceptiques. Dans les *Questiones Alnetanæ* il voulait démontrer la concordance de la révélation et de la raison : cependant il y prétend toujours que l'autorité de la première est indispensable et d'un ordre plus relevé, tandis qu'il suppose constamment la faillibilité de la raison. Il cherche à prouver que la conviction de la concordance des objets avec nos idées ne repose pas sur des fondemens inébranlables, et que le fruit qu'on recueille en dernière analyse de toutes les recherches philosophiques est une incertitude dont il ne reste plus aucun moyen de se délivrer, sinon en ajoutant foi à la révélation. A la vérité, certains articles de foi paraissent aux yeux de la raison être dénués de bon sens, et incompréhensibles ; mais ce ne peut pas être un motif de les rejeter, car l'histoire nous apprend que les nations, même les plus éclairées, ont toutes adopté des doctrines, des maximes et des coutumes semblables.

J'ai déjà dit que le scepticisme de Huet s'accorde quant au fond et aux raisonnemens essentiels avec le pyrrhonisme ; mais il présente un côté remarquable, celui de la manière dont il se concilie avec la croyance en la révélation. Huet ne niait pas l'existence d'une vérité objective, puisque Dieu doit connaître réellement les objets tels qu'ils sont. Il supposait donc, pour pouvoir admettre l'existence d'une vérité objective, que la présence de Dieu est en quelque sorte un axiome, quoiqu'ensuite il eût recours à la révélation pour l'appuyer. Il ne révoquait pas non plus en doute la possibilité que l'homme acquère

la connaissance de la verité objective, et se contentait de dire qu'il lui est impossible de se convaincre avec certitude qu'il possède réellement une connaissance semblable. Ce qui supplée au défaut de certitude de la connaissance rationnelle pour l'homme, c'est la foi, à l'aide de laquelle seulement nous reconnaissons d'une manière certaine qu'il existe en réalité des objets hors de nous. Mais cette foi n'est pas un produit de l'homme lui-même : Dieu la lui communique tant dans cette vie que dans l'autre, avec cette différence cependant que la foi des bienheureux est encore plus vive que celle des hommes pendant le cours de la vie actuelle.

Il s'élève ici l'objection que le scepticisme ne s'accorde pas non plus avec la foi, parce que cette dernière a toujours besoin de certaines propositions dogmatiques qui lui servent de base, comme par exemple l'existence de Dieu, ou celle même d'une révélation divine, et que par conséquent on détruit absolument la possibilité de la foi en refusant d'accorder la moindre certitude à la raison. Huet répond : La foi ne tire pas son origine de la raison ; c'est un effet surnaturel de Dieu dans l'homme; la raison ne peut donc pas étendre ses doutes sur la possibilité d'une connaissance véritable, et la foi, en tant qu'elle est produite immédiatement par Dieu chez l'homme, existe aussi en réalité elle-même, d'autant plus vive que le scepticisme fait connaître davantage à l'homme la faiblesse et l'aveuglement de sa raison. Elle se rapporte à la vérité première révélée, qu'on doit croire, non pas parce qu'elle paraît évidente à la raison, mais à cause d'elle même, et telle qu'elle est. La lumière rend visible et elle-même et les objets qu'elle éclaire; cette vérité primitive nous dévoile également un secret, et nous rend dans le même temps susceptibles de croire à son objet. La raison est donc

l'instrument et non la cause de la foi, qu'elle recommande même lorsqu'elle a acquis la conviction de sa propre faiblesse. Si on juge en eux-mêmes les argumens qui viennent à l'appui de la vérité de la religion chrétienne, ils n'ont qu'une simple probabilité, mais la foi leur donne la certitude. Comme Huet, au milieu de son scepticisme, n'avait d'autre but que la foi, ou plutôt comme il renversait ses doutes par cette dernière, il ne voulait pas non plus passer pour un pyrrhonien ou un sceptique qui ne reconnût point la nécessité de la foi. D'ailleurs il déclarait ouvertement ne pas se conformer aveuglément aux opinions des autres, assurait n'exposer que la sienne propre, et pensait en conséquence que si sa doctrine philosophique méritait de recevoir un nom particulier, on ne pouvait que lui donner à lui-même celui d'*idiognomique*. Au reste chacun voit clairement que le subterfuge auquel Huet avait recours ne le débarrassait pas de l'objection énoncée plus haut. Nous n'avons aucun moyen de décider si la vérité primitive, qu'on suppose avoir été révélée, est véritablement divine. En effet, plusieurs peuples allèguent des révélations divines qui se contredisent, et tous croient que la foi en ces dogmes révélés est un effet surnaturel de Dieu. Le scepticisme de la raison renverse donc aussi la foi, laquelle n'est possible qu'à l'aide d'une illusion des sens et de l'imagination produite par des impressions religieuses antérieures. Considérée en elle-même, ce n'est qu'une simple chimère aux yeux de la raison qui adopte le scepticisme dans toute son étendue.

L'Anglais Joseph Glanwill opposait à la même époque les argumens sceptiques au dogmatisme en philosophie. Il s'éleva, dans un ouvrage intitulé : *Le Scepticisme scientifique*, contre l'incrédulité, et contre la superstition. Le but de son scepticisme n'était

donc pas d'élever des doutes sur la vérité absolue de la connaissance, mais seulement de recommander la modestie dans le jugement, parce que la faiblesse de la raison humaine, depuis le péché originel, rend cette circonspection nécessaire. Plusieurs de ses raisonnemens sont empruntés aux pyrrhoniens, et même à Montaigne, ainsi qu'à Charron. Il parcourt les principaux objets de la connaissance, et montre combien l'incertitude des hommes est grande à leur égard. Il insiste particulièrement sur la critique des systèmes d'Aristote, de Descartes et de Hobbes, et s'efforce non-seulement d'en faire ressortir les côtés faibles, mais encore de démontrer qu'on ne saurait établir un véritable dogmatisme démonstratif, ainsi que les péripatéticiens, les cartésiens et autres l'ont essayé.

De tous ses argumens sceptiques le plus remarquable est celui qu'il tirait du caractère accidentel que le rapport causal présente. Il y arrivait par une conclusion semblable à celle dont Hume fit ensuite usage, de sorte qu'on peut croire avec vraisemblance que ce dernier lui en dut l'idée. L'expérience nous enseigne seulement qu'une chose accompagne l'autre, ou y succède, mais non que l'une est la cause de l'autre. Glanwill ajoute encore plusieurs autres raisons contre la valeur réelle de la connaissance que nous croyons avoir des causes des phénomènes. Les phénomènes sont tellement unis et combinés dans le monde, qu'il est fort difficile de pouvoir attribuer avec certitude un effet donné à une cause également donnée; et comme, d'après l'idée de la causalité elle-même, les causes forment une série non interrompue, il faut que nous connaissions toutes les causes particulières d'une chose avant de nous hasarder à prononcer sur sa cause en général, ce qui n'est pas possible. Tout dogmatisme quelconque repose donc uni-

quement sur des prétentions pleines de jactance, mais sans fondement : il tire sa source de l'ignorance, engendre l'erreur, et nuit à la liberté de raisonner. Sous ce rapport, c'est un bien que de lui opposer le scepticisme. « Les dogmatistes, dit Glanwill, « font preuve d'un esprit pauvre et borné. Ce sont « des pédans qui ont ployé leur raison sous le joug « de l'esclavage. Un esprit libéral veut pouvoir juger « librement, et ne se laisse pas renfermer dans la « prison de l'opinion. Il examine tout avec une égale « attention, et prononce avec autant d'impartialité que « Radamanthe. Au lieu que le pédant n'a d'oreilles « que pour ce qui s'accorde avec sa manière de « penser, et ne peut point porter sa vue au-delà « de l'horizon de sa prison. Les idées d'un esprit li« béral sont temporaires, et il y renonce dès qu'une « évidence plus grande change la conviction dans « laquelle il avait vécu jusqu'alors. »

CHAPITRE V.

Histoire du Cartésianisme immédiatement après la mort de Descartes.

DESCARTES avait trop vivement stimulé l'esprit philosophique chez ses contemporains pour que la célébrité de son système ne lui survécût point, et pour que ses partisans ne fussent pas obligés, après sa mort, de continuer à repousser les attaques des adversaires qui l'avaient combattu de son vivant même. Plusieurs de ces derniers crurent sans doute remporter une victoire d'autant plus assurée qu'ils n'avaient plus à redouter l'auteur de la nouvelle doctrine, devenue l'objet de leur haine. Mais leur espoir fut déçu. La philosophie de Descartes compta d'habiles commentateurs et défenseurs dans toutes les contrées policées de l'Europe. Elle rencontra même des protecteurs parmi ceux qui, malgré qu'ils lui refusassent leur assentiment, et ne se déclarassent pas ouvertement en sa faveur, étaient cependant encore bien moins satisfaits de l'ancienne philosophie, et trouvaient au moins dans le système de Descartes des idées originales, des hypothèses ingénieuses, et surtout des occasions de se livrer à de nouvelles recherches, qu'ils espéraient pouvoir conduire plus sûrement à la vérité.

Plusieurs théologiens des Pays-Bas, imitant l'exemple de Voët, s'opposèrent avec animosité et passion à la propagation de la philosophie cartésienne dans les universités hollandaises; mais ils manquèrent entièrement leur but. Ils furent attaqués par d'autres, qui, loin de se faire un scrupule d'enseigner le car-

tésianisme, et de l'appliquer à la théologie positive, l'expliquèrent et le justifièrent dans leurs écrits. En même temps l'ancienne scolastique philosophique et théologique fut combattue avec les armes de l'ironie et de la satire, et les écoliers ne craignirent plus de ridiculiser leurs professeurs, quand ceux-ci parlaient de soumettre la philosophie à la théologie. D'un autre côté, l'étude de la littérature classique, qui commençait à fleurir dans les Pays-Bas, présentait la terminologie barbare des anciens manuels sous un jour très-défavorable, et les humanistes osaient même soutenir publiquement que l'ignorance des moines en latinité classique était la cause de la foule incalculable des questions et des distinctions subtiles introduites par eux dans la théologie. Plus le crédit de la philosophie et de la théologie anciennes diminuait, plus aussi celui de la philosophie alors la plus récente, c'est-à-dire, du cartésianisme, dut l'accroître. Parmi les idées particulières à cette doctrine, les ennemis de l'ancienne théologie accueillirent surtout les suivantes avec une bienveillance sans égale, et ils mirent tout le zèle possible à les défendre : L'évidence est la seule pierre de touche de la vérité, et c'est aussi d'après elle qu'on doit juger tous les dogmes théologiques ; le doute est le principe de toute connaissance certaine et infaillible ; l'Ecriture-Sainte ne parle des choses naturelles qu'en termes à la portée de la conception de l'homme ; l'idée de Dieu est tellement innée chez l'homme, qu'elle fournit la preuve la plus évidente de l'existence de la Divinité ; la terre se meut autour du soleil, qui ne change lui-même pas de place ; la pensée forme l'essence de l'esprit, et l'étendue celle de la matière ; les sens trompent très-souvent ; les animaux sont des machines ; Dieu a créé primitivement la matière, et lui a assigné certaines lois de quantité, de mouve-

ment et d'harmonie, en sorte qu'après avoir reçu les premiers élémens du mouvement, elle se forma ensuite elle-même d'après les lois naturelles qui lui avaient été prescrites; la lumière innée de la raison est si brillante qu'il n'y a pas besoin d'autre chose qu'elle pour expliquer l'Ecriture-Sainte, etc. On conçoit aisément que l'application de ces principes à la théologie dogmatique dut faire prendre une toute autre forme à cette dernière, et il est facile d'expliquer d'après cela l'animosité des théologiens orthodoxes contre la philosophie cartésienne, source de toutes ces innovations.

Christophe Wittich fut un des plus célèbres théologiens cartésiens des Pays-Bas. Il naquit à Brieg dans la Silésie, en 1625, étudia la théologie à Brême, à Leyde et à Groningue, prit le titre de docteur à Duisbourg, occupa différentes chaires dans cette dernière ville, à Herborn et à Nimègue, devint enfin professeur de théologie à Leyde, en 1671, et mourut en 1687. Il enseigna déjà la philosophie cartésienne à Nimègue, où il en fit aussi l'application des principes du système à la théologie. Cette conduite l'engagea dans une vive dispute avec Samuel Mares et Melchior Leydekker; mais il soutint sa cause avec tant de succès que sa brillante défense lui valut d'être appelé à Leyde en qualité de professeur. Dans son traité: *Consensus veritatis in Scripturâ divinâ et infallibili revelatæ cum veritate philosophicâ à Renato Descartes detectâ, cujus occasione liber II et III principiorum philosophicorum dicti Descartes maximam partem illustrantur*, il fixe le point de vue sous lequel il considérait la philosophie cartésienne, et le rapport qui existe, suivant lui, entr'elle et la théologie positive. Ce fut lui principalement qui introduisit la théologie cartésienne à Leyde.

Jean Clauberg, né en 1622, à Solingen; dans

le comté de la Marche, travailla d'une manière encore plus active à la propagation du cartésianisme. Il eut pour maître Jean de Ræi, qui était lui-même un cartésien zélé. La première chaire de théologie qu'il occupa fut celle de Duisbourg, lorsque le gymnase de cette ville eut été converti en université, c'est-à-dire, en 1655. Il professa ensuite pendant quelque temps à Herborn. Léibnitz lui prodigue de grands éloges à cause de son érudition, mais surtout à cause de l'ordre et de la clarté de ses idées. Pour faire ressortir davantage le mérite de la philosophie cartésienne, il la mit en parallèle avec la scolastique, puis s'efforça de la développer d'une manière plus complète et plus claire. Tel est le but de ses deux ouvrages : *Logica vetus et nova*; et *Principia philosophiæ, sive ontosophia et scientia prima de iis, quæ Deo creaturisque suo modo communia attribuuntur*, qui parurent, le premier en 1685, et le second en 1686. Clauberg se perdait si souvent au milieu de ses spéculations, qu'il tombait dans un état d'extase ou d'absence totale de l'esprit, ce qui donna matière aux plaisanteries du Père Daniel. Il mourut en 1665.

La philosophie cartésienne comptait aussi des zélateurs à Groningue, à Franéker, et même à Amsterdam. Elle fut défendue dans la première de ces trois universités par Tobie Andreæ, né, en 1604, à Braunfels dans le comté de Solm, et professeur d'histoire et de littérature grecque depuis l'année 1634. Andreæ répondit aux *Considerationes theologicæ* de Jacques Revius, en mettant au jour une *Assertio methodi cartesianæ*. Il combattit dans un autre ouvrage, intitulé : *Brevis replicatio*, etc., les assertions différentes des dogmes du cartésianisme, qui se trouvaient dans la *Brevis explicatio mentis humanæ*, de Regius. Jacques Gousset, professeur de langues

orientales à Groningue, donna aussi deux traités consacrés à la justification du cartésianisme. Dans le premier, il cherche à prouver, *Cartesianum mundi systema non, ut quidam existimant, periculosum esse*. L'autre a pour objet, *causarum primæ et secundarum realem operationem rationibus confirmatam et ab objectionibus defensam; de quibus etiam apologia fit pro Renato Descartes adversùs discipulos ejus pseudonymos*. A Franéker, le plus célèbre partisan du cartésianisme fut Hermann-Alexandre Roelle, natif du comté de la Marche, et professeur de théologie, d'abord à Franéker, puis à Utrecht, où il mourut en 1718. Il dénota sa prédilection pour Descartes dans son livre: *De religione naturali*. A Amsterdam, les principaux défenseurs de la nouvelle philosophie furent Jean de Ræi, et Balthasar Bekker, dont je ferai connaître plus tard l'histoire, les opinions et les disputes.

Les antagonistes de Descartes, imitant l'exemple que Voët avait déjà donné, eurent recours au moyen ordinaire de l'intolérance théologique. Ils accusèrent la doctrine de ce philosophe de conduire à l'athéisme et à l'irréligion. Ils l'attaquèrent non-seulement dans leurs écrits, mais même encore en chaire, et portèrent leurs plaintes devant les autorités des grandes villes, les curateurs des universités et les synodes. Comme il était impossible de procéder ici à un examen impartial, le cartésianisme fut souvent proscrit pour prévenir des troubles politiques, mais toutes ces défenses demeurèrent sans effet. Plusieurs cartésiens se conduisirent aussi de manière à se rendre suspects, ce qui leur attira de violentes persécutions. Ils s'éloignèrent de la doctrine du fondateur de leur école, et mirent en avant des résultats trop directement contraires aux idées dominantes, pour ne pas offenser et révolter les théologiens. Les repro-

ches, qui ne s'adressaient d'abord qu'à ces innovations, réjaillirent bientôt aussi sur la philosophie primitive de Descartes, parce qu'on pensait qu'elle y conduisait naturellement, et qu'en conséquence elle n'était pas moins pernicieuse. Ainsi le spinosisme, dont l'auteur avait débuté dans la carrière philosophique par l'étude du système cartésien, contribua puissamment à faire regarder ce dernier comme une doctrine dangereuse, puisqu'il donnait naissance à des opinions aussi perverses. Louis Meier, médecin d'Amsterdam, et ami de Spinosa, abusa évidemment des principes de Descartes, pour combattre la révélation et la religion positive, dans l'ouvrage intitulé : *Philosophia Scripturæ interpres*, qu'il publia sous le voile de l'anonyme. Divers sociniens et arminiens couvrirent aussi leurs doctrines de l'égide des assertions cartésiennes, et justifièrent jusqu'à un certain point, par cette conduite, l'intolérance des théologiens orthodoxes, et les mesures que les autorités prirent dans les Pays-Bas pour étouffer jusqu'aux germes du cartésianisme. Il résulta de là deux factions parmi les cartésiens eux-mêmes ; car la plupart blâmaient les procédés de quelques-uns de leurs co-sectateurs ; et, trouvant que leurs opinions étaient contraires à la véritable philosophie de Descartes, ou ne pouvaient au moins pas en être dérivées, ils écrivirent des apologies du philosophe français contre ces prétendus disciples de son école, avec lesquels ils s'engagèrent dans des discussions publiques.

L'association du cartésianisme avec les idées de Coccéji contribua à rendre encore plus compliquée et plus passionnée la dispute à laquelle cette doctrine donna lieu parmi les théologiens des Pays-Bas. Jean Coccéji, professeur de langues orientales à Franéker et ensuite à Leyde, comparait les pré-

dictions renfermées dans l'Ancien et le Nouveau-Testament à l'histoire de Jérusalem, et basait sur ce parallèle une explication nouvelle de la Bible, ainsi qu'une interprétation particulière de la théologie dogmatique, à l'égard desquelles il s'écartait en plusieurs points de l'exégèse adoptée par l'Eglise réformée, et des dogmes établis sur elle. Lui-même n'était qu'humaniste, et sa nouvelle manière de commenter le sens de la Bible l'absorbait tellement qu'il ne put prendre qu'une bien faible part à la philosophie de Descartes. D'ailleurs, quoiqu'il ne la connût qu'imparfaitement, il était si éloigné de la goûter, que Jean de Ræi ayant formé le projet de l'enseigner publiquement à Leyde, il s'y opposa de tout son pouvoir. Cependant lorsqu'on attaqua son herméneutique et ses dogmes, lui et ses disciples furent considérés comme des cartésiens, de sorte que la philosophie de Descartes fut encore obligée d'expier le prétendu crime d'avoir été la source de ces innovations en théologie. Un hasard singulier voulut qu'en effet plusieurs théologiens cartésiens, voyant qu'ils avaient à repousser le même ennemi que les sectateurs de Coccéji, se réunirent à ces derniers, et justifièrent réellement l'accusation intentée contre le cartésianisme d'être en harmonie parfaite avec le coccéjanisme. Le parti contraire parvint enfin à obtenir, en 1656, du synode de Dordrecht, la décision suivante, remarquable par son contenu : « La « philosophie devra être séparée de la théologie. Il « faudra puiser celle-ci dans l'Ecriture-Sainte, celle-« là dans la saine raison, et les enseigner toutes « deux à la jeunesse. A l'égard des propositions « qui pourraient être réfutées par l'Ecriture-Sainte, « les philosophes n'auront pas la permission d'ex-« pliquer les paroles de la Bible d'après leurs pro-« pres principes ; mais ils seront tenus de regarder

« le sens le plus naturel et le plus simple de la ré-
« vélation divine comme le fondement le plus solide
« de toute doctrine quelconque, *même dans le cas*
« *où la raison semblerait démontrer le contraire*. En
« conséquence, les philosophes s'abstiendront de
« toutes les hypothèses qui choquent et renversent
« la vérité divine renfermée dans l'Ecriture-Sainte.
« Mais ils devront surtout se garder d'employer les
« raisonnemens de Descartes, soit dans leurs écrits,
« soit dans leurs cours, soit enfin dans leurs thèses
« publiques. » La même décision fut prise une seconde fois, l'année suivante, à Delft, et toute expectative de chaires ou de dignités ecclésiastiques interdite à ceux qui se déclareraient partisans de la philosophie cartésienne. Ce règlement n'empêcha cependant pas d'étudier le système de Descartes, et d'en faire le sujet de disputes publiques, jusqu'à l'époque où il perdit enfin les charmes de la nouveauté, et où l'attention des savans et des philosophes se dirigea sur d'autres opinions (1).

La philosophie cartésienne n'avait pas réussi dans les universités de l'Allemagne, où l'aristotélisme se maintint jusqu'au commencement du dix-huitième siècle, et où ce dernier système fut enseigné, au moins chez les protestans, tel que Melanchthon l'avait développé dans ses différens manuels. Jean-

[1] L'*Historia philosophiæ cartesianæ* de Jean Tépel ne renferme que l'histoire de la vie et des disputes de Descartes lui-même; mais on y trouve annexés des *Judicia de philosophiâ cartesianâ*, écrits aux noms des universités de Groningue, d'Utrecht, de Leyde, de Franéker et de Hardervik pour terminer la dispute entre Jean Clauberg, alors à Herborn, et son collègue Cyrianus Lentulus. Ce dernier avait écrit un libelle virulent contre le cartésianisme : *Nova Renati Descartes sapientia, faciliori quàm antehac methodo detecta*.

André Pétermann, qui défendit, en 1706, Descartes contre Huet, dans sa *Vindicatio philosophiæ cartesianæ adversùs censuram P. D. Huetii, in quâ pleraque intricatiora Cartesii loca clarè explanantur*, essaya d'introduire le cartésianisme à Léipsick; mais ses efforts ne servirent qu'à exercer l'humeur satirique de Chrétien Thomasius, qui les fit avorter. Cependant cette doctrine ne demeura pas entièrement dénuée d'influence sur la philosophie allemande, qui dès-lors tendait déjà vers l'éclectisme. Le cartésianisme trouva plus d'accueil en Suisse, en Pologne, en Hongrie et en Transylvanie, circonstance qui paraîtrait plus étonnante qu'elle ne l'est réellement, si on oubliait que la plupart des jeunes gens originaires de ces différentes contrées venaient faire leurs études dans les universités des Pays-Bas. Michel Rhégen, qui commença aussi à enseigner la philosophie de Descartes à Leipsick, et à qui cette entreprise suscita une vive dispute avec Thomasius, avait pris naissance en Transylvanie. Les Jésuites, qui étaient opposés au cartésianisme, l'empêchèrent de s'introduire en Espagne et dans les Pays-Bas espagnols, principalement dans l'université de Louvain. Cependant plusieurs Pères de la compagnie de Jésus, étrangers au sol français, se montrèrent favorables au nouveau système, et l'enseignèrent, soit dans leurs écrits, soit en chaire. Le plus célèbre de tous est Antoine Le Grand, médecin à Douai, qui lui donna la forme adoptée ordinairement par les scolastiques, et remplit les vides que l'auteur avait laissés. Ses ouvrages ont pour titres : *Philosophia vetus è mente Renati Descartes more scholastico breviter digesta*; et *Institutiones philosophiæ secundùm principia Renati Descartes novâ methodo adornata et explicata*. Brucker cite aussi de lui un livre sur l'apathie des stoïciens, intitulé : *L'Homme sans passion*.

La plupart des philosophes anglais étaient également contraires au cartésianisme, ce qu'on doit attribuer, d'un côté, à l'empire que la philosophie d'Aristote exerçait encore sur leurs esprits, et, de l'autre, à l'influence de Hobbes, pour qui Descartes avait affecté un peu trop de mépris. D'ailleurs les principes cartésiens ne devinrent pas moins suspects que ceux de Hobbes aux théologiens de la Grande-Bretagne, qui n'épargnèrent pas plus les uns que les autres. Ceux qui les combattirent avec le plus d'ardeur furent Ralph Cudworth et Samuel Parker. Le premier les attaqua dans son *Systema intellectuale*, et donna clairement à entendre qu'ils ne conduisaient pas moins à l'athéisme que la philosophie de son compatriote Hobbes. Mais Cudworth était surtout choqué de voir Descartes soutenir que la Divinité imprima dans l'origine à la matière des lois de mouvement en vertu desquelles les corps physiques se formèrent ensuite, parce que cette assertion ne s'accordait pas avec sa propre hypothèse des natures plastiques. Il regardait comme un paralogisme l'argument que Descartes tirait de l'idée de Dieu pour prouver l'existence de ce même Dieu, et cherchait à lui donner une autre tournure qui lui procurât une plus grande validité. Samuel Parker montra encore plus de passion contre la philosophie cartésienne dans ses *Disputationes de Deo et Providentiâ divinâ*, et avança d'une manière bien plus positive qu'elle conduit directement à l'athéisme. « Descartes, dit-il, « n'avait d'abord aucune intention irréligieuse en « se livrant à l'étude de la philosophie ; mais comme « il quitta l'état militaire, armé uniquement de con- « naissances mathématiques, pour développer son « propre système, il s'imagina que les mondes se « construisent d'après les mêmes lois mécaniques « qui président à l'établissement d'un camp : aussi

« traita-t-il la philosophie de telle sorte qu'il ren-
« versa de fond en comble la science du Créateur de
« l'univers. Il convint bien, à la vérité, que la ma-
« tière d'où le monde physique provient a été créée
« par Dieu, divisée en particules d'une certaine
« grandeur, et mise en action par une masse déter-
» minée de force motrice; mais comme, suivant lui,
« cette matière a pris d'elle-même la forme du
« monde actuel, en vertu de ses lois propres qui ne
« sont point déterminées par Dieu, on voit claire-
« ment qu'après avoir attribué la création du monde
« à la Divinité, il l'en excluait totalement ensuite. On
« doit donc craindre que cette première proposition
« n'ait point été admise sérieusement par lui, d'au-
« tant plus qu'il partageait avec tous les athées l'opi-
« nion que la véritable physique ne doit pas re-
« poser sur les causes finales des choses ». Dans un autre passage, Parker blâme fortement Descartes de s'être laissé énorgueillir par la célébrité que ses découvertes en géométrie lui avaient acquise, jusqu'au point de vouloir donner de nouveaux principes à toutes les sciences, et de prétendre s'attribuer, en quelque sorte, le mérite de les avoir inventées. Il cite des preuves constatant combien peu le philosophe français a réussi dans son entreprise, et combien aussi ses droits sont faibles à l'honneur qu'il prétend s'arroger. Cudworth et Parker, aveuglés par leurs préjugés ou leurs propres hypothèses, ont tout deux mal compris la physique de Descartes. Ils blâmaient en elle ce qui mérite précisément le plus d'éloges, c'est-à-dire, l'exclusion des causes finales, et l'essai d'une explication naturelle et mécanique de l'origine du monde, quoique les bases et les résultats de la théorie cartésienne ne soient pas susceptibles de résister à un examen sévère. Le Grand écrivit une apologie particulière pour défendre Descartes contre Parker.

Descartes et sa doctrine furent jugés avec plus de modération par Henri More, qui connaissait personnellement le philosophe français, avec lequel il entretint une correspondance amicale tant qu'il vécut. More désapprouvait la conduite de ses collègues qui accusaient Descartes d'athéisme et d'irréligion. Cependant il fit de très-fortes objections contre ses idées, dans une *Epistola, quæ apologiam complectitur pro Cartesio, quæque introductionis loco esse poterit ad universam philosophiam cartesianam.* Cette lettre de More est aussi remarquable sous un autre rapport; car elle nous fait connaître ses propres opinions, ainsi que la différence qui existait entr'elles et les dogmes du cartésianisme. Parmi les propositions qu'il rejetait absolument, se trouve entr'autres celle que les animaux sont de pures machines. Il pensait aussi que Descartes n'avait pas rendu justice à la téléologie. Au reste, More se trompa dans son attente, s'il crut jouer le rôle de conciliateur, et si, en donnant d'un côté l'apologie de Descartes qu'il comblait d'éloges, tandis que d'un autre côté il combattait plusieurs de ses assertions, il conçut l'espoir de rapprocher les partis adverses, ou au moins de ne se brouiller avec aucun. Les cartésiens enthousiastes lui surent mauvais gré de n'avoir pas loué leur maître sans restriction, et lui reprochèrent avec amertume de répandre à pleines mains les éloges, qu'il anéantissait ensuite par ses objections. L'animosité des théologiens anglais contre le cartésianisme eut aussi pour suite de faire interdire l'enseignement de cette doctrine dans l'université d'Oxford, défense qui ne réussit toutefois pas plus en Angleterre que partout ailleurs, à empêcher qu'on ne l'étudiât. Ce système ne fut entièrement abandonné qu'à l'époque où la physique de Newton parut.

Après la mort de Descartes, sa philosophie rencontra en France de puissans obstacles qui s'opposèrent à son introduction et à sa célébrité; car, outre Gassendi et différens autres écrivains, Huet aussi se déclara contr'elle, et l'attaqua simultanément avec les armes du scepticisme, de la satire et de l'ironie. Ses écrits philosophiques firent à peine sur les esprits français une impression aussi vive que la petite brochure dans laquelle il racontait le voyage imaginaire entrepris par Descartes en Laponie pour y enseigner sa philosophie. Cet opuscule aurait causé une sensation encore plus forte et plus générale, si on n'eût pas appris immédiatement après sa publication que Huet en était l'auteur.

A peu près dans le même temps que la brochure de Huet, parut la célèbre satire du Père Daniel contre la théorie cosmophysique de Descartes. Elle a pour titre : *Voyage du monde de Descartes*, et n'est pas moins attrayante par l'excellence de la critique, que par l'esprit qui y règne, et le caractère comique du style. Le but principal de ce roman était de faire voir qu'aucune hypothèse philosophique, relative à la cosmophysique, n'est établie sur des principes plus dénués de fondement que celle de Descartes, et que dans aucune non plus, on n'observe moins de liaison entre les principes et les conclusions qui en sont tirées. Les cartésiens eux-mêmes convenaient que plusieurs de ces principes peuvent être considérés comme de simples suppositions sans preuves, dont il est bien permis à la raison de douter. Cependant, disaient-ils, dès qu'on accorde ces suppositions, tout en découle d'une manière si naturelle et avec tant d'ordre et de clarté, que l'évidence des conclusions se communique, pour ainsi dire, aux principes, et que la raison consent d'elle-même à regarder comme des vérités, les propositions dans lesquelles elle

n'avait vu d'abord que de simples hypothèses. Le Père Daniel répond qu'il en est peut-être ainsi de quelques points de la philosophie naturelle de Descartes, notamment de ceux qui concernent la nature de certaines qualités sensibles, et dont on a sujet d'être satisfait lorsqu'on les juge sans préjugé; mais la chose est fausse quant à la physique générale de Descartes, et aux conclusions que ce philosophe en tirait. Or, le but du Voyage dans le monde de Descartes était de le démontrer jusqu'à l'évidence. En effet, cette partie du cartésianisme avait été jusqu'alors la moins critiquée et la moins combattue. On avait, du vivant même de Descartes, fait de nombreuses objections contre sa métaphysique, sa prétendue nouvelle preuve de l'existence de Dieu, sa distinction entre le corps et l'âme, enfin, sa théorie de la lumière et du mouvement; mais peu s'étaient occupés de son hypothèse des tourbillons, quoiqu'elle fût la base de ses opinions sur le mouvement des planètes, sur le flux et le reflux de la mer, sur la légèreté et la pesanteur des corps, et même sur la théorie de la lumière que lui-même trouvait si satisfaisante. A la vérité, les assertions cartésiennes relatives à ces différens objets n'étaient pas toutes à l'abri des doutes, et plusieurs écrivains leur opposèrent diverses difficultés; mais cependant on ne les avait pas encore examinées dans leurs rapports avec l'hypothèse de Descartes en général. Tel fut le sujet sur lequel le Père Daniel se proposa principalement d'exercer sa critique. Il pensait, avec raison, qu'il deviendrait l'antagoniste le plus redoutable de Descartes, s'il parvenait au but qu'il se proposait d'atteindre; car ce qui distingue ce philosophe de tous les autres, c'est moins le mérite d'avoir donné une explication heureuse de plusieurs phénomènes naturels, puisque ce mérite lui est commun avec

des milliers d'autres philosophes ou physiciens anciens et modernes, que d'avoir inventé une théorie du système entier du monde, d'après laquelle on explique tout ce qui s'est passé dans la nature, sans exception, en admettant des principes très-simples et faciles à concevoir. Descartes doit sa grande célébrité à son plan d'une théorie semblable, qu'il a en effet réalisé, si nous en croyons ses admirateurs. Il s'agit donc de démontrer que cette théorie est dépourvue de liaison, qu'on y rencontre une foule de contradictions, et qu'une hypothèse y renverse les autres. Parvient-on à prouver ces trois assertions, on attaque le côté le plus sensible du système de Descartes, qui s'en trouve ébranlé dans son entier.

Voici quelle est l'idée du roman écrit par le Père Daniel : Il en est du monde de Descartes comme de toutes les contrées nouvellement découvertes ; les récits des voyageurs sont tellement disparates, contradictoires et monstrueux, qu'on ne sait auquel ajouter foi. A peine fut-il question de ce nouveau monde, que les Français, les Anglais, les Hollandais et autres peuples s'empressèrent à l'envi de s'y rendre. Les Espagnols seuls furent retenus par la crainte de l'inquisition, car chez eux la terre tourne autour du soleil comme dans le monde de Copernic. Mais les récits des voyageurs se contredisent directement. Suivant les uns, le monde cartésien est un chaos dans lequel on ne peut même pas changer de place. Il n'y a là ni lumière, ni couleurs, ni chaleur, ni froid, ni sécheresse, ni humidité, ni plantes, ni animaux. Non-seulement on y a le droit, mais même il y est ordonné de douter de tout. On doute qu'un homme placé sous nos yeux en soit réellement un, quoiqu'il paraisse ou agisse comme les autres hommes, et ce doute se prolonge jusqu'à ce que l'individu ayant parlé d'une manière conséquente donne ainsi

la preuve qu'il jouit de la raison. Les habitans de ce monde sont en général très-orgueilleux. Ils méprisent leurs prédécesseurs et l'antiquité. Ils ne laissent échapper aucune occasion de diminuer le mérite d'Aristote. Ce sont aussi de très-mauvais chrétiens, et de bien plus mauvais catholiques encore. D'autres prétendent qu'il ne peut pas exister d'harmonie plus grande et plus admirable que celle qui a lieu dans le monde de Descartes; car tout y obéit à des lois et à des règles déterminées de la nature. On n'y a pas l'embarras de cette multitude d'appareils inutiles, dont les philosophes ont rempli notre monde pour y porter le désordre. Les sens y produisent les mêmes impressions, mais les causes y sont mieux connues et expliquées. Aucune philosophie ne favorise autant le christianisme que celle de Descartes, et aucune ne lui fournit des bases plus solides. L'existence de Dieu est prouvée par l'idée qu'on en a, et elle serait connue par les hommes quand bien même il n'existerait pas une nature qui la proclame, de sorte que le cartésianisme vient encore à l'appui de la croyance en Dieu, et de la religion.

Cette dissidence dans les relations qui parlent du monde de Descartes pique la curiosité du héros du roman. Il fait la connaissance d'un vieillard intimement lié autrefois avec le philosophe, qui lui a dévoilé ses secrets les plus cachés. Il apprend que Descartes a trouvé l'art de séparer l'âme du corps au moyen d'une prise de tabac, et de l'y combiner de nouveau en faisant respirer de l'eau de la reine de Hongrie; que Descartes n'est par conséquent point mort, mais qu'il rentre souvent dans son corps, qu'il rend visite à ses amis, qu'il leur fait part de ses nouvelles découvertes, et que le vieillard lui-même se compte au nombre des favoris du philosophe. D'abord il considère ce récit comme une allégorie ayant trait

aux obscurités que la philosophie cartésienne présente; mais, à sa grande frayeur, une nuit, par un beau clair de lune, le vieillard lui apparaît avec le Père Mersenne, et tous deux l'invitent à venir voir Descartes, qui se trouve actuellement dans le troisième ciel, ou dans le vide infini au-delà du ciel des étoiles fixes, pour y construire un nouveau monde, que, par complaisance pour ses amis, il ne veut pas exécuter avant de leur en avoir montré un modèle en petit. Notre héros se décide sur-le-champ à entreprendre le voyage. Un petit nègre, autrefois domestique de Regius à Utrecht, où il a surpris le secret de quitter et reprendre le corps à volonté, que son maître tenait de Descartes, dont il était l'élève et le favori, et qui, ayant fait usage lui-même de cette précieuse recette, vit maintenant au service de Descartes, est chargé de veiller sur le corps de l'étranger, tant que durera son absence. Je m'écarterais de mon sujet en rapportant ici toutes les singularités monstrueuses qui arrivent aux voyageurs pendant leur route, et qui servent de véhicule pour réfuter ou ridiculiser la philosophie et surtout la cosmophysique cartésiennes, par l'emploi de tous les raisonnemens dont les antagonistes de ce système firent usage du vivant même de l'inventeur. Le roman entier est un des plus piquans dans son genre, et il est extrêmement instructif, tant pour connaître l'histoire du cartésianisme que pour en apprécier le mérite, et le faire entr'autres juger d'après ses rapports avec la doctrine d'Aristote.

Le Père Daniel ne se borna pas à attaquer la théorie cartésienne du système du monde. Il publia encore une *Suite du voyage du monde de Descartes, ou nouvelles difficultés proposées à l'auteur du voyage du monde de Descartes; avec la réfutation des deux défenses du système général du monde de Descartes.*

Ce-nouvel ouvrage parut à l'occasion d'une série d'objections qui se trouvent dans la quatrième partie du *Voyage du monde de Descartes*. Elles étaient en apparence adressées au narrateur de ce voyage, lorsqu'il revint dans le pays des péripatéticiens : ne se sentant pas en état d'y répondre, il les avait fait parvenir à Descartes lui-même par l'âme du Père Mersenne, afin qu'il en donnât la solution. Mais elles inspirèrent à Descartes une opinion très-défavorable du narrateur, qu'il imagina en être lui-même l'auteur, ou s'entendre au moins avec les péripatéticiens pour réfuter les principaux dogmes du cartésianisme. Il en résulta donc, sous la forme d'une lettre à l'auteur du *Voyage du monde de Descartes*, une continuation de ces objections écrites par un péripatéticien, et concernant la connaissance des animaux. Le même répondit à cette lettre, et affecta un ton qui n'exprime ni l'estime pour Descartes et sa secte, ni le désir de les ménager ; et un supplément qui renferme la critique de deux traités apologétiques sur la cosmophysique de Descartes, prouve qu'il s'était réconcilié pleinement avec l'ancienne philosophie, et que la nouvelle ne lui avait pas offert ce qu'il croyait y trouver. Ce second ouvrage du Père Daniel est terminé par une *Histoire de la conjuration faite à Stockholm contre M. Descartes*. L'auteur y développe, à la manière de Lucien, la plaisante idée que toutes les accidences et qualités, auxquelles Descartes avait refusé la substantialité, ou dont il avait expliqué la nature autrement qu'elle ne l'est par les anciens philosophes, étaient entrées dans un complot contre lui pendant son séjour à Stockholm. Le mouvement prit pendant long-temps son parti, et le défendit contre toutes les plaintes intentées par les autres qualités ; mais, après s'être convaincu qu'il ne différait pas de la matière dans le système de Des-

cartes, et qu'il n'en était au contraire qu'un mode accidentel, il ne balança plus à se mettre au nombre des conjurés. Descartes fut donc solennellement déclaré, par l'assemblée des qualités, novateur sectaire, rebelle à l'ancienne et vraie philosophie, destructeur des catégories, ennemi des facultés occultes, des accidens absolus et non absolus, des qualités premières et secondaires, des formes substantielles et accidentelles, etc. La chaleur se chargea de le punir, et de le mettre à mort par la révolte des qualités contradictoires dans son corps. En effet, elle détermina chez lui une fièvre violente, accompagnée de délire, qui l'entraîna au tombeau.

Cette manière d'attaquer le cartésianisme ne pouvait pas manquer de lui nuire beaucoup dans l'esprit d'un peuple aussi éclairé que les Français, quoique les savans, séduits par les charmes de la nouveauté du système, s'y fussent d'abord intéressés avec une sorte d'enthousiasme. On se défia sérieusement d'opinions et d'hypothèses philosophiques qui donnaient autant de prise à la plaisanterie et au ridicule, et, en effet, la meilleure preuve de la bonté d'une philosophie, c'est qu'elle puisse supporter les attaques de la satire, sans rien perdre de son autorité et de son importance scientifique, au jugement des personnes raisonnables. Le cartésianisme ne soutint pas cette épreuve, et il n'était pas non plus de nature à y résister. Huet et Daniel, non contens de le tourner en ridicule, lui avaient encore opposé des argumens d'autant plus redoutables et plus difficiles à renverser qu'assaisonnés des traits mordans de l'ironie, ils trouvèrent aisément accès auprès du public. A la vérité, la partialité et l'esprit de secte perçaient au travers du masque de la satire; mais, quand une fois celle-ci compte les rieurs de son côté, surtout en matière de philosophie, elle est presqu'assurée du gain de sa

cause, et c'est ce qui eut lieu pour Huet et Daniel, au moins en France.

Cependant le cartésianisme se maintint et fleurit même encore pendant quelque temps en France, tant à cause du manque total de goût et du ton pédant des nouveaux aristotéliciens, qui contrastaient singulièrement avec la plénitude d'idées, les hypothèses ingénieuses et la clarté du style de Descartes, qu'à raison de la dissidence des philosophes, et des découvertes réellement précieuses de Descartes en mathématiques et en physique, quoiqu'à l'égard de cette dernière science il se fût trop confié à son imagination, qui l'égara au milieu de rêveries chimériques. Les principaux partisans et propagateurs français du cartésianisme, après la mort de l'inventeur, furent Claude Clerselier, Jacques Rohault, Louis de La Forge, et Pierre-Sylvain Régis. Le premier avait été intimement lié avec Descartes, et c'est à lui que nous devons la publication des *OEuvres posthumes* de ce philosophe. Son exposition, pleine d'esprit et de goût, du cartésianisme, jointe à l'affabilité de son caractère et à l'urbanité de ses manières, qui lui procuraient même l'estime de ses adversaires, contribuèrent beaucoup à répandre la philosophie de Descartes, principalement à Paris. Son gendre, Jacques Rohault, travailla avec non moins d'activité dans les mêmes vues, et les liens de famille qui les unirent ensemble tirèrent même leur source de l'attachement qu'ils portaient tous deux au cartésianisme. Rohault enseigna d'abord les mathématiques et la physique avec éclat à Paris. Clerselier, qui n'était pas encore son beau-père, lui communiqua plusieurs écrits de Descartes qu'il avait traduits en français, afin de les lire et de les revoir. Ce travail décida sa prédilection pour le cartésianisme, dont il s'attacha surtout ensuite à rectifier, confirmer et

accroître les principes cosmophysiques, d'après ses propres connaissances en mathématiques et en physique. Peut-être pouvait-on lui reprocher d'avoir souvent outré son enthousiasme pour la philosophie de Descartes, ou affectait-il même dans sa personne des manières pédantesques, qui fournirent à Molière l'occasion d'exercer sa gaieté comique sur lui. Ses *Institutions de physique* n'en acquirent pas moins une grande célébrité tant en France qu'en Angleterre. Elles ont été traduites en latin par Théophile Bonet, avec des remarques de Samuel Clarke et d'Antoine Le Grand.

Louis de La Forge, médecin de Saumur, est plus intéressant que Clerselier et Rohault pour l'histoire du cartésianisme, à cause de la manière dont il traita la philosophie spéculative proprement dite, et en particulier la psycologie. Dans son *Tractatus de mente humanâ, ejus facultatibus et functionibus, nec non de ejusdem unione cum corpore, secundùm principia Renati Descartes*, il essaya de répandre une lumière plus vive sur la théorie cartésienne de l'âme, et de réfuter les opinions contraires à celles de son école. Il ne s'écarta de Descartes que pour ce qui concerne la raison de l'harmonie du corps et de l'âme, et c'est lui qui fut le premier inventeur de l'hypothèse des causes occasionelles, à laquelle Malebranche donna ensuite de plus amples développemens. Dans son introduction, il s'efforça de prouver que la philosophie cartésienne est recommandable à raison de son harmonie avec les principes de Saint-Augustin, rapport que Descartes lui-même avait fréquemment invoqué pendant le cours de sa vie, lorsqu'Arnauld le lui eut fait apercevoir.

Comme la théorie que de La Forge donne de l'harmonie qui existe entre le corps et l'âme lui appartient en propre, je vais la développer ici avec quel-

ques détails. L'alliance du corps et de l'âme est si difficile à concevoir, quand on les considère comme deux substances essentiellement opposées l'une à l'autre, qu'un grand nombre de philosophes ont été portés, par les difficultés qu'ils rencontraient, à nier l'existence de l'opposition, et à embrasser le matérialisme. La discussion de cet objet présente donc un haut degré d'intérêt, puisque sans elle il est aussi impossible de concevoir la nature et la vraie destination de l'homme, que de connaître la nature de l'esprit humain en lui-même, et dans ses rapports avec le corps et les autres esprits. Quand on veut bien saisir le mode d'association du corps et de l'âme, il faut écarter d'abord toute idée d'aucune espèce quelconque de présence locale de l'âme, dont celle-ci n'est nullement susceptible, puisqu'elle n'a point d'étendue réelle. On doit aussi ne pas se figurer cette association comme convertissant deux substances en une seule, ou changeant la substance spirituelle en corporelle, et la corporelle en spirituelle. Les deux substances, le corps et l'âme, demeurent, après leur alliance, ce qu'elles étaient auparavant, et elles conservent les caractères particuliers qui établissaient avant cette époque une différence spécifique entr'elles. Enfin l'association de l'âme et du corps ne s'effectue pas par ce qui produit l'opposition de ces deux substances, mais par ce qui établit une sorte de relation et d'analogie entr'elles.

Comme nous n'avons idée que de deux genres de substances, les âmes et les corps, on ne peut pas non plus concevoir plus de trois modes différens d'association de substances, savoir entre deux corps, ou entre deux âmes, ou entre corps et âmes. Le lien qui unit les corps est la réunion locale par laquelle ces corps se touchent réciproquement, et peuvent souffrir de la part l'un de l'autre. Le lien qui unit

les âmes est l'amour. Le corps et l'âme ne peuvent être unis ensemble qu'au moyen de la volonté, qui agit hors de son sujet par ses opérations. On peut donc admettre une association entre le corps et l'âme, puisque certains mouvemens du premier dépendent des idées de l'autre, et que, réciproquement, certaines idées de l'âme proviennent des mouvemens du corps, que la cause de cette dépendance soit d'ailleurs ou la volonté de l'âme elle-même, ou une volonté supérieure à la nôtre.

On ne peut opposer que deux objections à cette idée de l'alliance entre le corps et l'âme : 1.° que la dépendance mutuelle des deux substances à l'égard de leur état actif et de leur état passif suppose déjà qu'elles sont réunies ; 2.° que cette réunion ne serait pas physique, mais purement morale, puisqu'elle n'est que l'effet de la volonté libre de l'âme. De La Forge répond ainsi qu'il suit : Il n'est pas nécessaire que l'âme se trouve dans un corps avant d'agir sur lui, puisque, considérée en elle-même, elle n'est à proprement parler jamais dans un lieu, et qu'on ne peut lui accorder une existence locale qu'autant qu'elle agit par sa volonté. Au contraire, puisque l'existence dans le temps ne précède pas son activité, elle n'a pas non plus besoin d'être nécessairement dans le corps avant d'agir. Si elle n'a d'autre action que ses pensées, et qu'elle ne puisse être dans un lieu qu'autant qu'elle y agit, nous ne saurions considérer son existence dans le corps que comme la pensée dans ce même corps, c'est-à-dire que l'âme a des pensées qui dépendent du corps, pour ne pas nous exprimer à cet égard d'une manière inintelligible. Quant à la seconde objection, de La Forge répond : 1.° On tirerait une conclusion fausse en disant que l'union du corps et de l'âme serait purement morale, et non physique, parce qu'elle

ne résulterait que de la volonté libre de l'âme. Lorsque je pousse une boule, je ne puis pas dire que le mouvement, suite du choc imprimé par moi, est purement moral, parce que je l'ai communiqué de ma volonté libre, et il n'en est pas moins physique. Cette réponse ne vaut rien; car le mouvement de la boule est à la vérité physique, mais celui de l'âme ne se trouve pas dans le même cas, et tout mouvement qui résulte d'une volonté libre est moral. 2.° L'union du corps et de l'âme n'est simplement morale, que quand l'âme, dans son association avec le corps lui-même, rattache ses pensées à certains mouvemens de ce corps, et peut à volonté rompre ou changer cette association; au contraire, il est impossible d'en dire autant lorsque le lien entre les pensées et les actions du corps n'est pas en sa puissance, et qu'il ne dépend pas d'elle d'être ou non réunie à ce même corps. Si la réunion provient d'une décision de Dieu semblable à celle d'après laquelle nous voyons que toutes les choses sont réglées, il faut la croire tout aussi naturelle ou physique qu'aucune autre qui a lieu dans la nature corporelle. En effet, qu'est la nature, sinon l'ordre d'après lequel Dieu régit ses créatures? Ce qui arrive conformément à cet ordre arrive aussi naturellement.

Il serait possible encore de faire l'objection suivante: Si l'alliance entre le corps et l'âme consiste dans leur dépendance mutuelle, on pourrait alors, quand les actions de l'âme et du corps cessent d'être en concurrence, et de se remarquer ensemble, comme dans la léthargie, l'extase et les méditations profondes, dire que l'âme est entièrement séparée du corps, et que l'homme meurt toutes les fois qu'il tombe dans l'un ou l'autre de ces états, ce qui serait une absurdité évidente.

La réponse est que l'alliance des deux substances, corps et âme, ne consiste nullement en un concours et un commerce réels d'opérations, mais qu'elle repose sur la dépendance mutuelle des opérations de toutes deux, laquelle dépendance ne cesse jamais, même lorsque le concours réel éprouve une interruption temporaire, pourvu toutefois que celui qui a uni le corps et l'âme, ou Dieu, ne change point de volonté, et que le corps ne soit pas inapte à produire les mouvemens auxquels les pensées de l'âme sont immédiatement associées. Mais cette proposition deviendra encore moins obscure après avoir discuté plus amplement la manière dont le corps et l'âme sont à proprement parler unis ensemble.

Il y a trois idées primitives qui nous instruisent de la nature des substances simples et composées : 1.º l'idée d'étendue, laquelle renferme aussi celles de la figure et du mouvement, et qui sert à la connaissance du monde physique ; 2.º l'idée de la pensée, qui nous fait connaître les esprits ; 3.º enfin, l'idée de la réunion de l'esprit et de l'étendue, par laquelle nous acquérons la connaissance de leur association. Aussi l'homme a-t-il, pour saisir ces trois idées, trois facultés différentes, qui sont l'imagination, la pure raison et les sens. L'âme, comme substance pensante, se conçoit elle-même par la pure raison. Le corps, ou l'étendue, la figure et le mouvement, peut bien être conçu par la pure raison, mais il l'est cependant beaucoup mieux par la raison combinée à l'imagination. Quant à la réunion de l'âme au corps, elle n'est connue que d'une manière obscure par la pure raison, ou aussi par la raison et l'imagination; mais elle l'est évidemment et clairement par les sens. Aussi les hommes qui n'ont jamais raisonné, et qui se contentent d'exercer leurs sens, ne doutent-ils point que le

corps n'agisse sur l'âme et l'âme sur le corps, et les considèrent-ils tous deux comme une seule et même substance, ou comme deux substances étroitement combinées ensemble.

Les sens, tant externes qu'internes, l'instinct d'activité, et l'empire que nous exerçons sur nos membres, nous font donc connaître, avec toute la clarté possible, que nous ne sommes pas seulement des corps ou des substances étendues, mais que nous avons encore une âme ou une substance pensante, intimement unie à la substance étendue. Les mêmes sens nous enseignent que l'union de ces deux substances se manifeste par une dépendance mutuelle des mouvemens du corps et de certaines pensées de l'âme. Ce qui la rend si étonnante et si remarquable, ce sont : sa réciprocité ; sa généralité d'un côté, puisqu'elle est présente partout dans le corps ; sa particularité de l'autre, car tous les mouvemens du corps ne sont pas déterminés par l'âme, comme toutes les pensées de l'âme ne proviennent point du corps ; son indivisibilité telle, que l'âme connaît seulement les mouvemens de son propre corps, de même que le corps n'entre en action que par l'effet de la volonté de sa propre âme ; le phénomène que les sentimens de l'âme succèdent à l'instant même aux mouvemens du corps, et ceux-ci aux déterminations de l'âme, mais que certaines parties du corps sont en liaison plus prochaine avec l'âme que d'autres ; sa constance, car le même mouvement du corps produit toujours le même sentiment, et la même idée de la volonté détermine constamment le même mouvement ; son inconstance, puisque la volonté peut associer à ses actes d'autres mouvemens du corps que ceux qu'elle y allie communément ; son indépendance de notre volonté, car l'âme ne peut ni choisir elle-même son corps, ni

l'abandonner d'elle-même, ni n'en pas sentir les affections, ni les sentir autrement qu'elles ne sont; enfin sa dépendance simultanée de notre volonté.

Des milliers d'observations constatent que certains mouvemens du corps sont seuls unis à certaines idées de l'âme. Nous ne sentons pas les affections de nos membres, lorsque les esprits vitaux renfermés dans les nerfs ne les propagent point jusqu'au cerveau. Nous ne pouvons pas non plus mouvoir les parties de notre corps, quand les nerfs ne conduisent point les esprits vitaux de l'encéphale jusqu'à elles. Les idées qui correspondent aux mouvemens du corps sont de deux espèces : 1.° Les idées et les sensations obscures que la faim, la soif et les autres besoins naturels font éprouver, se combinent avec certains mouvemens du corps, ce qui n'a pas lieu au contraire par rapport aux idées claires et précises dont l'âme se sert pour apprécier la vérité. 2.° Les idées confuses des sens, de l'imagination et de la mémoire correspondent aux mouvemens du corps. Cependant cette correspondance entre le corps et l'âme est d'une toute autre espèce que certaines analogies dont l'observation nous offre des exemples, telles que celles qui existent entre le pilote et son vaisseau, entre le cavalier et son cheval, même entre notre corps et d'autres corps. Le pilote est uni au vaisseau par sa volonté libre : il connaît clairement le bien et le mal qui lui arrivent; la joie et le chagrin qui en résultent diffèrent beaucoup des sentimens de faim, de soif, de douleur, de chatouillement, auxquels l'âme est sujette par ses rapports avec le corps; enfin il gouverne son bâtiment d'après une connaissance claire et parfaite des instrumens qu'il emploie à cet effet, tandis que l'âme n'a pas la moindre connaissance des moyens nécessaires pour le mouvement de son corps, et que cette science,

dans la supposition où elle la posséderait, lui serait même inutile, puisque la simple volonté suffit pour mouvoir le corps. Il est au reste vraisemblable que l'alliance entre le corps et l'âme commence aussitôt que le premier donne occasion à la seconde d'avoir une idée quelconque et que l'âme provoque à son tour un mouvement dans le corps, de même que cette association cesse dès que le corps ne peut plus continuer son commerce avec l'âme.

De La Forge développe ensuite les principaux effets et les causes de l'association du corps avec l'âme. 1.° Tout mouvement des esprits vitaux, ou plutôt toute forme particulière de leur marche lorsqu'ils sortent de la glande pinéale, résidence de l'âme, est aussi accompagné d'une idée qui imprime une certaine pensée à l'âme. 2.° Chacune de ces formes n'est unie naturellement qu'à une seule idée, à une seule pensée, qui l'accompagne toujours. 3.° La pensée est analogue à l'état du corps, gaie ou triste, confuse ou claire, suivant la disposition dans laquelle le corps se trouve la première fois, ou se trouve ordinairement, quand la forme à laquelle la pensée est associée vient à être éveillée dans la glande pinéale. 4.° L'âme n'a pas le pouvoir de séparer l'idée de la forme des esprits vitaux qui est naturellement liée avec elle; mais il n'est question ici que de l'alliance naturelle, et non de l'association de certaines idées avec certains mouvemens corporels particuliers, que l'habitude ou la volonté a produite chez un homme, et que l'âme peut défendre quand il lui plaît. Elle n'a pas le pouvoir de détruire l'union des idées avec les mouvemens corporels que la nature a opérée chez tous les hommes. 5.° Les idées de l'âme qui ont le corps pour objet sont accompagnées réciproquement par la forme ou le mode du corps des esprits animaux le plus approprié à l'obtention

du but proposé. 6.° Le mouvement corporel qui a une fois accompagné une certaine idée l'accompagne toujours par la suite, et tous deux deviennent à l'avenir inséparables, si ce n'est lorsque l'âme change en cela son habitude. 7.° L'alliance entre le corps et l'âme dure aussi long-temps que le cœur envoie ses espris vitaux à la glande pinéale, et que celle-ci les transmet aux muscles par l'intermède des nerfs.

Descartes invoquait déjà le témoignage de l'expérience à l'appui des propositions précédentes, et de La Forge l'imite également. Il suppose constatées l'hypothèse de la résidence de l'âme dans la glande pinéale, et celle de la liaison des esprits vitaux avec les sensations et les pensées de l'âme. Alors la première et la seconde propositions sont démontrées par la soif qu'éprouvent les hydropiques, et par le fait assez commun qu'une personne à laquelle on a amputé un membre, la cuisse par exemple, continue cependant d'éprouver les mêmes sensations que si ce membre ne lui manquait pas. Parmi les idées qui sont naturellement combinées avec certaines formes du corps des esprits animaux, en sorte que l'âme ne puisse pas s'en séparer à volonté, se rangent seulement les perceptions confuses produites par l'impression des objets sur les organes des sens, et dont l'abolition ou le changement ne sont pas au pouvoir de l'âme, quoiqu'elle en fasse des signes de ses idées, parce que ces perceptions sont accompagnées d'une idée qui s'y trouve naturellement associée. Quand donc Descartes disait que nous pouvons séparer certaines idées du mouvement corporel avec lequel elles sont naturellement combinées, il entendait parler de ces dernières. Les autres propositions sont claires par elles-mêmes, et l'observation les constate tous les jours.

Les causes de la liaison qui existe entre l'âme et le corps de l'homme sont ou générales ou particulières. La cause générale ne peut être autre chose que la volonté divine. Quand bien même on accorderait que le corps ne contient rien qui soit contraire à l'association, et qu'il peut par conséquent être réuni physiquement à toute autre chose quelconque, cependant on ne reconnaît non plus en lui rien qui puisse être la cause de son union avec l'âme. Mais l'âme humaine a sa volonté, par laquelle il lui est possible d'agir hors d'elle et de s'unir à d'autres choses, et cette volonté peut être la cause efficiente de tout ce qui dépend immédiatement de l'âme dans l'alliance avec le corps : cependant elle ne saurait être celle d'une infinité de choses qui ne dépendent pas de cette âme. Il faut donc que l'alliance de l'âme avec le corps ait la volonté d'un autre esprit pour raison suffisante. Or on peut, à la vérité, concevoir que Dieu ait employé la volonté d'un Ange pour l'effectuer ; mais, comme d'un côté aucun fait ne parle en faveur de cette conjecture, et que d'un autre côté nous savons que la volonté d'un Ange serait insuffisante à elle seule, et nécessiterait la coopération de la volonté divine, nous pouvons, sans craindre de nous tromper, admettre que Dieu est la cause générale de l'alliance de l'âme avec le corps. Cette opinion n'est pas plus indigne d'un philosophe que de croire Dieu créateur de l'âme et de son infusion dans le corps, car cette dernière et la création de l'âme ne sont qu'une seule et même chose. Dieu est donc la cause générale et prochaine de l'association qu'on rencontre chez tous les hommes entre certaines idées et certains mouvemens corporels. On voit que de La Forge ne rapportait pas tous les effets réciproques du corps et de l'âme à Dieu, mais

qu'il n'y rapportait immédiatement qu'une certaine classe de ces effets, ce qui, ainsi que je l'ai déjà dit plus haut, donna dans la suite occassion à Malebranche d'établir son système des causes occasionelles.

Les causes et conditions particulières de l'union qui a lieu entre le corps et l'âme sont, les unes corporelles, et les autres spirituelles. Les premières reposent sur l'état individuel de chaque corps humain par rapport au tempérament, à la structure, au mouvement des humeurs, du sang et des esprits vitaux, et enfin aux changemens que le père, la mère, et autres choses extérieures, apportent dans le corps. Cet état individuel du corps détermine Dieu à associer une idée à un acte corporel dans un homme, conformément à la seconde des propositions indiquées plus haut, et suivant laquelle chaque idée combinée à un mouvement corporel est appropriée à l'état du corps, d'après la disposition dans laquelle il se trouva la première fois, ou se trouve communément, lorsque les esprits vitaux quittent la glande pinéale de cette manière déterminée. Cette remarque est de la plus haute importance pour expliquer les différences que les hommes présentent dans leur caractère et leurs inclinations.

La cause particulière spirituelle de l'alliance du corps et de l'âme est la volonté de cette dernière, à laquelle on ne saurait refuser le pouvoir d'associer certaines idées à certains mouvemens de la glande pinéale et des esprits vitaux; car c'est sur ce pouvoir que repose la faculté dont l'homme jouit de désigner objectivement ses idées. A la vérité le lien est d'abord très-faible entre l'idée et le signe, parce que la nature a associé au mouvement corporel que la volonté emploie pour signe une autre idée qui empêche l'âme de penser à la nouvelle idée

que la volonté joint au mouvement corporel; mais, à force d'exercice, l'âme contracte tellement l'habitude de ne penser qu'au signe dans le mouvement corporel, que souvent elle ne saisit rien autre chose que la signification des mots, et ne fait pas la moindre attention aux inflexions et aux figures des lettres et des syllabes. Au reste, de La Forge joint à ses recherches sur la cause de l'harmonie du corps avec l'âme une discussion physiologique et psycologique très-étendue des argumens en faveur de l'hypothèse que l'âme réside dans la glande pinéale; mais je ne puis pas m'engager ici à le suivre dans ses longs raisonnemens.

Le meilleur commentateur du système de Descartes parmi les Français fut, sans contredit, Pierre-*Sylvain* Régis, né en 1632. Il fit ses premières études à Cahors, sous la direction des Jésuites, et vint ensuite à Paris pour s'y livrer à la théologie. Ayant eu occasion d'assister aux leçons de Jacques Rohault sur le cartésianisme, il prit beaucoup de goût pour cette philosophie. En 1665, il se rendit à Toulouse, où lui-même l'enseigna : il quitta cette ville en 1671, alla à Montpellier, et revint en 1680 à Paris, pour y faire des cours publics. Cependant il ne put pas les y continuer long-temps; car le Jésuite Valois accusa les cartésiens d'hétérodoxie, et provoqua ainsi un mandement de l'archevêque de Paris, qui prescrivait aux professeurs en philosophie de se conformer aux statuts de l'académie et aux ordonnances du roi; et leur défendait de s'écarter de la doctrine d'Aristote. Mais, comme Régis s'était attiré la bienveillance de l'archevêque, il lui fut permis de faire imprimer son grand et systématique ouvrage sur la philosophie de Descartes, qu'il publia en 1690, sous le titre de *Système de philosophie*. Il défendit le cartésianisme contre le Père Huet, qui lui dédia la brochure dans

laquelle il tournait en ridicule Descartes et ses partisans. Régis sut se concilier l'estime de plusieurs personnages distingués, et il vécut, sur ses vieux jours, des bienfaits de la famille du duc de Rohan. Il mourut en 1707.

Régis n'était point un partisan aveugle du système de Descartes. Quoiqu'il approuvât cette doctrine quant à ses principaux points, qu'il essaya d'éclairer et de prouver, cependant il s'en écartait à plus d'un égard, et il s'efforça d'en remplir les vides avec le secours de ses observations et de ses propres vues. Son ouvrage est jusqu'à un certain point indispensable pour celui qui veut approfondir la philosophie cartésienne, parce que toutes les parties de cette doctrine s'y trouvent exposées dans un ordre systématique. Régis, pour en rendre l'étude encore plus facile, joignit à son travail un dictionnaire dans lequel la terminologie de Descartes est expliquée, et qu'on peut consulter lorsqu'on a oublié quelqu'une des définitions contenues dans le système lui-même.

Régis eut raison de donner à son ouvrage le simple titre de *Système de philosophie*, sans ajouter : *De la philosophie de Descartes ;* car plusieurs sections lui appartiennent en propre, de même que la méthode et le plan d'exécution, et il a en outre rectifié et complété un grand nombre des idées particulières de son illustre compatriote. Peut-être aussi voulut-il ne point inspirer au parti adverse de la répugnance pour son livre, ce qui n'aurait pas manqué d'arriver s'il avait annoncé précisément une philosophie cartésienne, où chacun aurait cru savoir déjà ce qu'il pouvait s'attendre à rencontrer. Régis reproche aux philosophes systématiques qui l'ont précédé, de s'être bornés à placer les différentes parties de la philosophie à la suite les unes des

autres, sans s'inquiéter d'en faire connaître les rapports réciproques. Ce devait être là le principal mérite de son système philosophique.

L'ordre adopté par lui peut, en effet, servir de modèle. L'homme raisonne pour découvrir la vérité, ou pour l'enseigner à d'autres; et il raisonne, dans chacun de ces deux cas, d'après une méthode différente. La première partie du système renferme donc la logique, qui se divise à son tour en quatre sections, traitant: les trois premières, de la perception, du jugement et du raisonnement, et la quatrième des deux méthodes, analytique et synthétique, employées, l'une pour découvrir la vérité, et la seconde pour l'enseigner aux autres. Si Régis n'admet que la synthèse quand il s'agit d'enseigner aux autres, et exclut l'analyse des moyens propres à atteindre ce but, c'est parce qu'il n'entend parler que de l'enseignement scientifique dans le sens le plus absolu.

Lui-même adopte la manière analytique dans l'exposition ultérieure de son système. Il commence, d'après l'esprit du cartésianisme, par s'occuper de sa propre existence, dans la persuasion où il est que rien ne saurait nous être mieux connu qu'elle. La connaissance de son existence le conduit à celle de son essence; et celle-ci, qui paraissait d'abord n'être qu'une substance pensante, nommée âme ou esprit, le conduit à son tour à la connaissance des qualités qui dépendent d'elle, et parmi lesquelles se trouve aussi la pensée d'une substance étendue dont l'idée existe indubitablement. Quand on s'attache à considérer la nature et les principes de cette idée, on découvre qu'elle dépend de l'étendue objective elle-même, comme de sa cause exemplaire, d'où on conclut l'existence réelle de l'étendue. Celle-ci se divise en un grand nombre de parties, dont une

appartient plus prochainement à l'homme que toutes les autres, et s'appelle son corps.

C'est ici que se trouve le passage de la métaphysique à la physique. Cette dernière science s'occupe de l'essence du corps : elle fait voir qu'il est susceptible de mouvement et de repos, et que ce sont en général le mouvement et le repos qui produisent les différens phénomènes de la nature corporelle. Régis examine d'une manière particulière la structure du corps humain, et les divers organes qui servent aux opérations de l'âme combinée avec ce corps.

Comme l'âme est douée de raison et de liberté, elle peut faire un bon ou un mauvais usage de ses facultés, suivant que ses actions tendent ou non vers le but auquel elle est destinée. On peut donc considérer les actions de l'homme par rapport à ce but, et la morale renferme tous les préceptes que la raison, les lois de l'état et le christianisme prescrivent relativement à la conduite de l'homme envers lui-même, envers Dieu, et envers ses semblables. De cette manière, la morale suppose la physique, celle-ci la métaphysique, cette dernière la logique, et toutes les parties de la philosophie sont tellement enchaînées les unes aux autres, que leur ensemble mérite le nom de système général de philosophie.

On peut faire quelques objections contre la valeur scientifique de cet ordre systématique, et particulièrement contre l'assertion que la logique est « le « terme de nos connaissances; qu'on ne saurait s'é- « lever plus haut dans la recherche de la vérité, « et que, quand on est parvenu à faire voir qu'on a « bien raisonné, et que si les choses étaient autre- « ment qu'on ne les suppose par de bons raison- « nemens, le néant aurait quelque propriété, on

« peut alors se vanter d'être parvenu au plus haut « point où la connaissance de l'homme soit suscep- « tible d'arriver. » Cette opinion n'est soutenable qu'autant qu'on parle seulement de la pensée exacte de la connaissance ; mais la logique ne peut pas être principe du savoir. Le vice radical du système de Descartes, comme aussi de la philosophie ancienne en général, était de ne pas distinguer assez précisément la pensée du savoir, et d'en confondre les principes ensemble. Quand Régis assure qu'il n'est jamais parti de simples suppositions en logique, en métaphysique et en morale, la nature même de son système annonce sans peine la fausseté de son assertion. Il prétend aussi ne s'être permis en physique qu'un très-petit nombre d'hypothèses, afin d'expliquer les problèmes les plus épineux, mais n'avoir jamais admis que des suppositions qui se conciliaient avec les lois générales de la nature, ou qui même en étaient les suites naturelles. Cependant la physique de Descartes, et par conséquent aussi celle de Régis, reposent sur des hypothèses dénuées de preuves, et non susceptibles de démonstration.

J'ai déja fait observer que certains détails appartiennent à Régis dans son tableau du système de Descartes. Ici se range d'abord toute la première partie, consacrée à la logique, sur laquelle Descartes n'avait donné dans ses ouvrages que des idées et des règles éparses, relatives, soit au caractère distinctif de la vérité, soit à la méthode. Régis lui-même eut la modestie de ne pas prétendre avoir contribué au perfectionnement de la logique, quoique la manière dont il l'a développée présente quelques particularités nouvelles. Il commence par une théorie de la perception, ensuite il explique les catégories d'Aristote, en fait connaître l'usage, et passe à la

doctrine de l'abstraction. Dans la section suivante, qui traite du jugement, il distingue huit espèces de propositions, dont trois, les générales, les particulières et les individuelles, sont déterminées par la quantité du sujet, et dont cinq, les vraies, les fausses, les vraisemblables, les évidentes et les obscures, le sont par la matière des jugemens. Il donne de la nature des axiomes une définition parfaitement conforme aux idées de son maître. Un axiome est une proposition qui paraît claire et évidente à chacun, sans avoir besoin de preuve, pourvu qu'on veuille prendre la peine de l'examiner avec attention, et qu'on ait ensuite la franchise de dire ce qu'on en pense. On conçoit donc mal l'idée que Descartes se formait de l'axiome, quand on croit qu'il désignait sous ce nom une proposition que personne ne conteste; car, dans ce sens, les propositions les plus fausses pourraient avoir force d'axiome, comme aussi un axiome ne devient pas faux parce qu'il y a des philosophes ou autres individus qui le révoquent sérieusement en doute, ou qui ont l'air d'en douter. Régis assigne la règle suivante aux axiomes : Quand pour voir clairement qu'un attribut appartient à un sujet, on n'a besoin que de considérer les idées de tous deux avec une attention médiocre, la proposition qui en découle peut alors être érigée en un axiome qui n'a pas besoin de preuve, puisqu'il a déjà, par lui-même, toute l'évidence qu'une démonstration lui donnerait. En effet, cette dernière se borne à constater avec le secours d'une troisième idée, que l'attribut appartient au sujet; or, on le savait déjà sans cette idée tierce. Il ne faut toutefois pas confondre le simple développement de l'axiome avec la démonstration. Si, au contraire, une attention médiocre aux idées du sujet et de l'attribut ne suffit pas

pour faire connaître leur concordance, alors la proposition est un problème qui a besoin d'être prouvé à l'aide d'autres idées.

L'influence de la méthode de Descartes sur la logique de Régis se fait surtout remarquer dans ce que ce dernier dit au sujet des raisonnemens et de la méthode en général. Je me contenterai de signaler ici quelques-unes de ses idées. Lorsqu'on veut se convaincre que les idées et apparences claires le sont réellement, recherche à laquelle il importe souvent de se livrer (car l'expérience nous apprend que les philosophes eux-mêmes ont attribué à certaines idées une évidence dont elles ne jouissaient pas), on doit principalement s'attacher à reconnaître si ces idées sont simples ou composées. Les idées simples sont celles dans lesquelles on ne distingue aucune complication de caractères : telle est, par exemple, l'idée d'une substance pensante, ou d'une substance étendue. La moindre réflexion suffit pour nous convaincre de la clarté ou de la non clarté réelles de l'idée. Quant aux idées composées, ce sont celles qui résultent du mélange de plusieurs idées ou jugemens simples. Régis érige en règle, qu'elles sont roujours claires quand elles paraissent l'être. Ainsi l'idée d'un triangle se compose de celle d'une substance étendue, et de trois côtés : on voit de suite que cette idée est réellement claire dès qu'elle semble l'être. Une idée peut être composée d'un si grand nombre d'autres, que l'esprit ne soit pas en état de les discerner, et de les embrasser toutes à-la-fois; l'idée d'un polygone, par exemple, ne nous présente pas cette figure plus clairement qu'une autre figure à un moins grand nombre de côtés; mais, si cette idée n'est pas en réalité claire, elle ne nous paraîtra pas non plus l'être. Les idées composées de jugemens, telles que celles des qualités sensibles, de la chaleur, du froid, du

son, de la lumière et des couleurs, ne sont, pour l'ordinaire, qu'en apparence claires, parce que les jugemens dont elles se composent ont été communément portés dans un temps où on n'était pas capable de juger. Ici nous devons séparer avec plus de soin les idées réellement claires de celles qui ne le sont qu'en apparence. La principale précaution que nous ayons à prendre est de nous assurer que les jugemens fondamentaux n'aient point été portés avec trop de précipitation, ou même ne soient pas de simples préjugés.

La métaphysique de Régis, quoiqu'il s'y conforme au raisonnement et à la méthode de Descartes, renferme également quelques opinions qui lui sont particulières, et diverses déterminations plus précises des idées de son maître. Cependant il attribue aussi le mérite de la découverte à Descartes, dont il assure que les principes l'ont toujours guidé, même lorsqu'il émet des assertions différentes des siennes. Parmi ces dernières, plusieurs sont très-singulières, surtout lorsqu'on considère qu'elles se trouvent dans un système de métaphysique, et qu'on les juge d'après les idées répandues aujourd'hui. Ainsi, Régis enseigne qu'il est possible à chacun de se convaincre avec certitude qu'Adam a été le premier homme. La preuve de cette proposition existe dans les livres de Moïse, qui a raconté l'histoire de la création, et à l'égard duquel on ne saurait contester, ni qu'il a existé réellement, ni qu'il est l'auteur des ouvrages qu'on lui attribue, parce que les preuves qui le démontrent sont de telle nature, qu'il est impossible d'en assigner de semblables en faveur d'autre chose que d'un fait avéré. Si on voulait rejeter ces preuves, il faudrait douter de toute espèce de vérité historique, car la certitude d'un fait historique repose sur ce que les hommes ne sont pas in-

sensés, et qu'il y a des règles dont on ne peut s'écarter sans renverser entièrement la saine raison. Si on va jusqu'au point de nier la vérité d'un fait historique attesté par nos pères, alors on doit croire qu'ils étaient réellement en démence, parce qu'autrement il ne leur eût pas été possible de raconter des faussetés, inventées par eux, comme autant de faits constans. Or, la proposition que Moïse n'a point existé, et n'est pas l'auteur des livres qu'on lui attribue, rentre dans cette classe; pour qu'elle soit admissible, il faut regarder comme insensés tous nos pères qui pensaient le contraire, ce qu'aucune personne raisonnable ne se hasardera jamais de faire, parce que, si elle l'osait, elle se priverait elle-même du droit de faire croire à la postérité la vérité historique de ses assertions. On ne peut pas non plus admettre que Moïse ait été un imposteur, et qu'il ait trompé le peuple juif par de faux miracles, afin de passer pour l'interprète de la volonté divine; cette supposition n'a pas la plus légère apparence de vérité. Il faudrait présumer, dans le même temps, que les Israélites ont cru à la réalité des miracles, quoiqu'ils fussent imaginaires, et que, malgré la fausseté des prétendus événemens extraordinaires, ils se sont tous accordés pour leur attribuer le caractère de la vérité. Or, rien ne serait plus ridicule, ni moins digne de foi, qu'une semblable opinion. Mais si Moïse est en réalité l'auteur des livres que nous possédons sous son nom, et si les miracles qu'il raconte sont vrais, on doit en conclure que tout ce qu'il dit de la création du monde et d'Adam est également vrai. Les contestations qui s'élevèrent entre les théologiens cartésiens et leurs adversaires nous expliquent le motif qui a pu engager Régis à faire une pareille application des principes de Descartes à la métaphysique; mais je n'ai pas besoin de m'engager dans aucune argumen-

tation pour l'apprécier à sa juste valeur. Régis prouve aussi de la même manière la vérité de la religion chrétienne. Si on ne peut considérer Moïse comme un imposteur sans taxer de folie une multitude de ceux qui ont vécu avant nous, la chose est encore bien moins praticable, pour la même raison, à l'égard du fondateur de notre religion, des Apôtres et de leur doctrine.

Régis se vante d'avoir expliqué la nature de l'âme mieux que Descartes. Sa théorie est au moins plus détaillée et plus claire. Il définit l'entendement, la faculté qu'a l'âme de connaître tout ce qu'elle connaît, quelle que soit la manière dont elle le fait. La volonté est en général la faculté dont cette même âme jouit de se décider à l'égard des choses qu'elle connaît. D'après ces deux définitions, il est clair que les facultés de connaître et de vouloir ne diffèrent pas essentiellement de l'âme, et qu'au contraire toutes deux la constituent, puisque l'âme tantôt connaît, et tantôt se détermine. Le pouvoir de se déterminer parait toutefois lui donner plus de noblesse que celui de la connaissance; car il y a entre les fonctions de l'entendement et de la volonté la différence, qu'on peut considérer aussi la première comme une passion, tandis que la seconde est toujours une action. En effet, notre connaissance dépend dans tous les cas, d'une manière immédiate, des objets extérieurs, au lieu que l'expérience nous apprend que tous les actes de la volonté émanent immédiatement de nous, et sont le fruit de connaissances qui nous appartiennent déjà.

Régis divise l'entendement en trois facultés particulières : celle de concevoir, dont les objets sont les substances pensantes; celle de se représenter ou de voir, qui a les corps pour objets; et celle de sentir, qui s'exerce sur les rapports existans entre les corps

et les esprits, en tant que ceux-ci sont unis les uns aux autres.

La faculté de concevoir n'est autre chose que le pouvoir dont l'âme est douée de connaître tout ce qui est esprit, comme Dieu, elle-même, les autres âmes, ses propres actes, et les opérations des autres substances spirituelles. La faculté de voir ou de se former des images est le pouvoir par lequel l'âme connaît les corps particuliers, et les rapports d'égalité ou d'inégalité qui existent entr'eux. Enfin la faculté de sentir est le pouvoir qu'a l'âme de connaître les relations des objets extérieurs avec elle, d'après les différentes impressions que ces objets font sur son corps. A ces trois espèces ou facultés de l'entendement, on peut encore en joindre deux autres, la mémoire et les passions. La mémoire est le pouvoir à l'aide duquel l'âme conçoit, imagine et sent ce qu'elle a déjà conçu, imaginé et senti. Mais, sous le nom de passions, on désigne le pouvoir qu'elle a de concevoir, d'imaginer et de sentir avec un certain mouvement violent des esprits vitaux. Régis ne craint pas qu'il arrive à personne de ne point considérer tous ces pouvoirs comme des facultés de l'entendement; car dès que l'âme connaît une chose, de quelque manière que ce soit, on peut toujours dire avec raison qu'elle connaît, et sa connaissance ne reçoit des noms différens que parce qu'elle s'acquiert par des voies différentes. Il ne faut non plus que réfléchir sur sa propre conscience pour se convaincre que toutes ces facultés sont uniquement l'âme elle-même, laquelle n'étant qu'une substance unique par rapport à son essence et à sa nature, prend seulement des dénominations différentes, à raison de la différente manière dont elle acquiert sa connaissance. L'intelligence, la volonté, et toutes les facultés de l'âme qui en dépendent, sont l'âme elle-même considérée

comme pouvoir de connaître et de vouloir de différentes manières, ce qui n'est à proprement parler qu'un mode extérieur de cette âme, c'est-à-dire, une manière de la considérer qui ne la rend pas plus différente d'elle-même que le nombre et la durée rendent différentes d'elles-mêmes les choses qu'on compte, ou qui durent. Il n'y a donc tout au plus qu'une différence purement logique entre l'âme et ses facultés.

Régis a développé d'une manière très-claire l'assertion cartésienne que l'idée de l'étendue fait *à priori* partie de l'essence de l'âme, et que par conséquent l'idée du corps nous est donnée en même temps que l'âme. Si l'âme ne connaissait pas l'idée de l'étendue par elle-même, et d'après sa propre nature, il faudrait qu'elle la connût à l'aide d'une des facultés décrites précédemment. Or elle ne l'acquiert pas par conception, puisque cette faculté ne s'étend qu'à la nature et aux qualités des choses spirituelles, et qu'il est question ici de la nature et des qualités du corps. Elle ne se la procure pas non plus par l'imagination, qui n'a pour objets que les corps particuliers et leurs rapports d'égalité ou d'inégalité, mais ne s'occupe nullement des corps en général. On ne peut également point dériver cette idée de la faculté de sentir, laquelle ne s'exerce que sur les relations des corps extérieurs avec le nôtre. La mémoire ne saurait pas davantage la fournir, parce qu'elle se borne à rappeler ce qui a été conçu, imaginé et senti. Enfin les passions ne sont que des idées, des imaginations ou des sensations accompagnées de mouvemens violens des esprits vitaux. Il ne reste donc plus qu'à admettre que l'âme connaît l'étendue par elle-même, et en vertu de sa nature propre.

L'idée de l'étendue a donc la propriété de précéder dans l'âme toutes les sensations et imaginations

quelconques. Ces dernières ne servent à l'âme que comme moyens nécessaires pour entrevoir que l'étendue, dont elle a une idée générale, se trouve diversement modifiée, parce qu'elle peut produire en elle des sensations et des imaginations différentes. Lors donc qu'on pense que l'idée de l'étendue provient des sens ou de l'imagination, cette erreur tire sa source de ce que nous sommes tellement habitués à contempler l'étendue modifiée, que nous croyons ne rien connaître quand nous la connaissons sans aucune modification. Cependant lors même que nous ne connaissons aucun corps en particulier, nous avons nécessairement en nous l'idée de l'étendue, et quand nous nous figurons un corps donné, nous cessons si peu de penser à l'étendue générale, qu'au contraire nous songeons seulement alors à quelques-unes de ses parties, sans avoir la conscience claire des autres. Régis fait voir dans le même temps qu'aucune des impressions isolées produites sur les sens par les corps ne peut être une idée abstraite.

On avait objecté aux cartésiens que l'idée de l'étendue ne saurait appartenir à l'essence de l'âme, parce que l'âme est une substance, et que cette idée n'est qu'un mode. Régis répond que l'âme n'est pas tant une substance qu'un être dont la forme consiste en un mode réel, semblable à l'alliance de l'âme avec le corps. En effet, il découle évidemment de là que l'idée de l'étendue, suite nécessaire de cette alliance, est une qualité véritable et essentielle de l'âme, de même que l'égalité de trois angles à deux droits, quoiqu'elle ne soit qu'un accident du corps, constitue toutefois une qualité véritable et essentielle du triangle. Il existe encore une différence entre l'idée générale de l'étendue et les idées des corps particuliers, c'est que, quand on s'informe de la cause de la première, on ne peut indiquer qu'une

cause formelle tirée de la nature de l'âme, au lieu que, quand on cherche la raison des autres, il faut une cause réelle ou efficiente, que l'âme reçoive des objets qui agissent sur les sens. Au reste, comme l'âme pense toujours à un corps quelconque, on peut assurer qu'elle sent constamment d'une certaine manière; et, lorsque nous croyons ne point sentir, cet effet dépend, dans l'état de veille, de ce que nous sommes étourdis par une multitude et une diversité de sensations trop grandes pour pouvoir établir des distinctions bien claires entr'elles, et pendant l'état de sommeil, de ce que les sensations sont alors si faibles, qu'elles ne laissent pas dans le cerveau des traces assez profondes pour qu'il nous soit possible de nous les rappeler au moment de notre réveil.

La seconde partie du second livre de la métaphysique de Régis traite de la nature de la volonté en général. Régis prétend que la volonté est le pouvoir qu'a l'âme d'affirmer ou de nier, et de faire ou de ne pas faire ce que l'intelligence lui apprend être vrai ou faux, et bon ou mauvais. Il rejette l'opinion ordinaire, suivant laquelle l'âme se détermine elle-même, parce que cette idée repose sur l'illusion des sens, qui nous fait attribuer à l'âme, et en général à toutes les causes médiates, des actions ou des effets auxquels il leur est impossible de jamais donner naissance. Pour produire des actions réelles, il faut agir de soi-même et par soi-même, et la Divinité seule a le pouvoir d'agir ainsi. Dieu est donc la seule cause qui agisse véritablement d'une manière immédiate, et toutes les autres causes ne sont que des instrumens qui agissent médiatement par lui.

Tous les actes de la volonté sont donc purement passifs par rapport à la Divinité; mais ce sont des actions réelles par rapport à l'entendement humain, puisque cet entendement les détermine d'une

manière immédiate, quoiqu'en lui-même il ne soit qu'une cause médiate. Les actes de la volonté divine diffèrent des opérations de l'âme, en ce qu'ils ne dépendent de rien hors de la Divinité, tandis que les actes de l'âme résultent des idées de l'intelligence, lesquelles sont immédiatement déterminées par les objets extérieurs à l'âme.

Suivant Régis, la volonté se divise à son tour en cinq facultés particulières, l'intelligence, la raison, le jugement, la volonté proprement dite, et le libre arbitre. L'intelligence unit ou sépare deux choses ou un plus grand nombre, d'après les rapports nécessaires, et immédiatement appréciables, d'égalité ou d'inégalité qui existent entr'elles. La raison unit ou sépare deux choses ou un plus grand nombre, d'après les rapports nécessaires, mais non immédiatement appréciables, d'égalité ou d'inégalité qui existent entr'elles. Le jugement combine ou sépare deux choses ou un plus grand nombre, d'après leurs rapports accidentels d'égalité ou d'inégalité. La volonté proprement dite est le pouvoir qu'a l'âme d'unir ou de séparer des choses qui sont avec elle dans des rapports nécessaires d'appropriation ou de non appropriation. Ainsi la tendance au bien-être, et l'aversion pour la souffrance sont des fonctions de la volonté proprement dite, parce que les rapports d'appropriation ou de non appropriation qui existent entre nous et le bien-être ainsi que l'aversion, sont nécessaires et non accidentels. Enfin le libre arbitre est le pouvoir de se rapprocher ou de s'éloigner des choses dont les rapports d'appropriation ou de non appropriation à l'âme sont accidentels et non nécessaires.

Les fonctions de l'intelligence, de la raison et de la volonté proprement dite sont toujours déterminées nécessairement; mais le jugement et le libre

arbitre sont, dans tous les cas, indifférens. L'indifférence de ces deux dernières facultés consiste en ce qu'elles peuvent agir ou ne pas agir, parce qu'elles ne sont constamment dirigées que vers des rapports accidentels. Outre l'indifférence propre aux actes du jugement et du libre arbitre, ces deux facultés en ont encore quelquefois une autre avant de se déterminer à entrer en action. Celle-ci consiste en un état de suspension dans lequel le jugement et le libre arbitre se trouvent lorsqu'ils ont à choisir entre deux ou plusieurs choses que l'intelligence leur offre avec des raisons opposées d'une égale force. Régis appelle cette dernière indifférence objective, pour la distinguer de la précédente, qu'il nomme réelle et positive.

On peut objecter contre l'indifférence réelle et positive du jugement et du libre arbitre, qu'on admet une proposition contradictoire en disant qu'il est indifférent à ces deux pouvoirs d'agir ou de ne pas agir, quand ils agissent réellement. Régis répond : Il est vrai que le jugement et le libre arbitre n'ont pas le pouvoir de ne point agir lorsqu'ils agissent réellement; mais ils n'en ont pas moins celui de ne point agir dans un temps futur. Quand je dis qu'un corps est triangulaire, il ne dépend pas de moi de soutenir en même temps le contraire; mais ce n'est pas une raison qui m'empêche d'assurer ce contraire par la suite, puisque le corps peut devenir carré ou ovale.

Il est possible encore d'objecter que le jugement et le libre arbitre ne sont jamais dans un état d'indifférence objective; car, puisque l'intelligence n'est jamais sans idée aucune, et qu'il n'y a pas une seule de ses idées qui ne produise une détermination du jugement, le plus qui puisse arriver, c'est que, quand les idées de l'intelligence alternent, les détermina-

tions du jugement et du libre arbitre alternent également. Or cet état est bien moins un état d'indécision ou d'indifférence objective, qu'un état de non fixité et de variabilité, dans lequel le jugement et le libre arbitre passent sans cesse d'une détermination à une autre, absolument comme l'intelligence passe d'une idée à une autre. On répond de la manière suivante à cette difficulté : Il est possible de donner ces noms à l'état dans lequel l'âme pèse alternativement les raisons de deux cas contraires, et penche tantôt d'un côté, et tantôt d'un autre, sans se décider ; mais la dénomination d'indifférence convient cependant mieux que celle d'inconstance, lequel nom s'appliquerait mieux pour désigner le changement d'une résolution qu'on avait prise après une mûre délibération, et qu'aucune raison évidente ne nous contraignait d'abandonner. Ce dernier acte est une faute répréhensible de l'âme. Au contraire, l'indifférence est une simple ignorance, dont nous ne sommes pas toujours responsables.

Il ne suffit cependant pas de savoir que l'intelligence, la raison et la volonté proprement dite, sont entraînées par la nécessité dans leurs actions ; on doit encore rechercher les causes qui déterminent ces facultés à entrer en action, et qui produisent leurs déterminations. Pour nous convaincre qu'elles ne peuvent pas agir par elles-mêmes, il suffit de nous rappeler que toutes leurs déterminations ne sont que des accidens, c'est-à-dire, des changemens qui les concernent, et on a érigé en axiome que tout changement qui survient dans un sujet dépend d'une cause extérieure.

L'expérience apprend que la satisfaction éprouvée par l'intelligence quand elle connaît des choses nécessaires et appréciables par elles-mêmes, dépend de l'idée que ces choses produisent. Nous savons aussi

que l'amour qui nous attache nécessairement aux bonnes choses est une suite des idées de ces choses. Nous savons enfin que, quand les deux premiers termes d'un syllogisme sont clairs, la raison doit nécessairement trouver la conclusion, et que l'assentiment qu'elle donne à cette dernière dépend de l'évidence de la majeure et de la mineure. Ce qui s'applique ici à l'intelligence, à la raison et à la volonté proprement dite, peut aussi se dire du jugement et du libre arbitre. Nous devons donc accorder que les idées de l'intelligence sont les causes des déterminations de la volonté, parce que sans elles cette dernière ne se déterminerait jamais.

Cependant nous ne saurions prétendre que les idées de l'intelligence soient la cause première efficiente des déterminations de la volonté. Cette cause doit agir par elle-même, et on sent que les idées de l'intelligence sont de simples modes de l'âme, hors d'état de produire aucune action positive et réelle par eux-mêmes. Les idées de l'intelligence ne peuvent donc être que les causes efficientes secondaires des déterminations de la volonté. Mais, comme elles supposent nécessairement une cause première efficiente, cette dernière ne saurait être que la Divinité elle-même. Nous devons par conséquent conclure de là que Dieu est la cause première efficiente de toutes les déterminations de la volonté, et que les idées de l'intelligence sont déterminées immédiatement par lui. Ainsi, lorsqu'un homme dit que l'entier est plus grand que sa partie, c'est Dieu qui fait qu'il soutient cette vérité plutôt qu'une autre; mais Dieu ne le fait pas non plus immédiatement par lui-même, et il l'effectue à l'aide des idées du tout et de la partie qui existent dans l'homme. Cependant nous avons tellement contracté l'habitude de rapporter les effets aux causes secondaires qui nous paraissent être réel-

lement immédiates, qu'au lieu de dire que Dieu produit en nous la conviction des propositions de cette nature, nous attribuons immédiatement notre persuasion aux idées de l'intelligence, dont nous la regardons comme l'effet.

Si on voulait prétendre que les déterminations de la volonté sont attribuées sans fondement à l'influence immédiate des idées de l'intelligence et non à la Divinité, parce que Dieu, jouissant d'une activité infinie, pourrait déterminer la volonté humaine à tout ce qui lui plairait, sans le secours d'une cause secondaire, il faudrait observer que la Divinité, suivant le système de Descartes, ne produit jamais rien immédiatement par elle-même dans l'ordre de la nature, mais agit toujours par l'intermède d'une cause secondaire; autrement il faudrait admettre en elle autant d'actions différentes qu'il y aurait d'effets différens produits par elle, ce qui est en contradiction avec la simplicité de sa nature. Dieu, dans chaque cas particulier, ne provoque donc jamais immédiatement la volonté par une prédétermination physique. On ne doit entendre au contraire par cette dernière expression que l'action à l'aide de laquelle Dieu produit dans l'intelligence les idées d'où dépendent les déterminations de la volonté, et qui sont en conséquence les causes immédiates des actions de l'homme. On ne peut pas dire non plus que Dieu concourt aux déterminations de la volonté, si on prend le mot concurrence dans son acception proprement dite, suivant laquelle il désigne deux actions différentes qui contribuent à la production d'un seul et même effet. En effet, la volonté ne renferme aucune activité distincte de celle de la Divinité, puisque Dieu est la cause première efficiente de tout ce que la volonté renferme de positif et de réel. Mais si on entend seulement par concurrence que Dieu influe

comme cause première efficiente sur la volonté, et que les idées de l'intelligence agissent comme causes secondaires, alors les cartésiens accordent aussi que la Divinité concourt aux déterminations de la volonté.

Malgré que Dieu soit la cause efficiente des déterminations de la volonté, parce qu'il produit les idées de l'intelligence d'où ces déterminations dépendent immédiatement, l'indifférence du jugement et du libre arbitre n'en demeure pas moins la même. Elle consiste dans l'affirmation ou la négation, et l'accomplissement ou la négligence de ce que l'intelligence représente dans des rapports accidentels et non nécessaires d'égalité ou d'inégalité et d'appropriation ou de non appropriation. On peut concevoir plusieurs espèces de liberté des actions. La première est que le libre arbitre et le jugement agissent entièrement d'eux-mêmes. Ce cas n'est pas possible, puisque toutes les déterminations de la volonté dépendent immédiatement des idées de l'intelligence, et médiatement de la Divinité. La seconde espèce de liberté consiste en ce que le jugement et le libre arbitre agissent par un autre principe intérieur de l'âme. Mais la même raison encore s'oppose à la possibilité de ce cas, de sorte qu'il ne reste plus d'autre explication que celle qui a été donnée de la liberté indifférente. Cette liberté indifférente se fonde sur la conscience immédiate, de manière que personne ne peut la révoquer en doute sans nier aussi l'évidence de sa propre conscience, et sans détruire le principe de toute saine philosophie. Régis cite à l'appui de la liberté et de l'idée que les cartésiens y attachaient l'autorité d'Aristote, de Saint-Thomas, de Durand et d'autres encore. A peine ai-je besoin de rappeler que cette liberté indifférente est absolument anéantie par les principes que les cartésiens et

Régis donnaient aux déterminations de la volonté. L'âme peut, à la vérité, choisir, affirmer ou nier, et faire ou ne pas faire; mais son choix est déterminé par les idées de l'intelligence, et elle ne peut affirmer ou nier, et faire ou ne pas faire, que ce qui lui est dépeint vrai ou faux, et bon ou mauvais par cette intelligence. La liberté du choix est donc entièrement sous la dépendance des idées de l'intelligence; celles-ci elles-mêmes sont à leur tour déterminées par Dieu. Il n'est pas en notre pouvoir de connaître les choses autrement que Dieu ne le permet, et nous ne pouvons vouloir que ce qui lui convient. C'est donc là un déterminisme des plus absolus, et on ne parvient point à concevoir comment les cartésiens croyaient pouvoir concilier le libre arbitre avec leurs autres suppositions relatives aux déterminations de la volonté.

Régis fixait de la manière suivante la différence entre la liberté de Dieu et celle de l'homme. La liberté divine est le pouvoir qu'a Dieu d'agir hors de lui sans contrainte, et avec une indifférence telle qu'absolument aucune cause extérieure n'influe sur ses actions, quoiqu'il puisse être déterminé à agir par lui-même et par sa nature propre. La liberté divine est donc purement extérieure, tandis que celle de l'homme est intérieure. Les actes de cette dernière dépendent des idées de l'intelligence, et ces idées dépendent à leur tour des objets. Telle est la cause qui fait que la liberté de l'homme est si imparfaite en comparaison de celle de Dieu.

D'où provient l'abus que l'âme fait si souvent de la liberté du jugement et de la volonté? Si les rapports d'égalité ou inégalité, et d'appropriation ou de non appropriation des choses étaient nécessaires à notre bien être, l'âme porterait toujours un jugement exact, parce que ses jugemens correspon-

draient constamment aux idées ; mais, comme ces rapports sont accidentels, il arrive, dans bien des cas, à l'âme de se tromper, parce qu'elle en admet l'existence, malgré qu'ils n'existent point. La vérité et l'erreur ne peuvent en général provenir que de l'intelligence seule, ou du jugement seul, ou de la réunion de tous deux. Or il est impossible qu'elles résident dans la seule intelligence, qui n'a le pouvoir ni de rien affirmer ni de rien nier. Elles ne sauraient non plus dépendre du jugement, parce que le jugement est une espèce de volonté, et que la volonté est un pouvoir aveugle, qui ne peut se déterminer qu'à ce qui lui est offert par l'intelligence. La vérité et l'erreur doivent donc résulter de l'alliance de l'intelligence avec le jugement.

Mais, pour bien saisir la manière dont la vérité et l'erreur peuvent naître de ces deux facultés, il faut savoir que l'intelligence contribue de son côté à la production de la volonté en pensant aux idées des choses que l'âme juge, et que le jugement y concourt du sien en se déterminant d'après ces idées. Au contraire, l'intelligence contribue pour sa part à la production de l'erreur en ne pensant pas aux idées que l'âme juge, et le jugement y concourt pour la sienne en affirmant ou niant des choses qui n'ont pas été conçues par l'intelligence. Il suit évidemment de là que l'âme est à proprement parler une cause active de la vérité, et seulement une cause passive ou matérielle de l'erreur. On avance donc une proposition fausse en disant que l'intelligence a une fausse idée, mais qu'elle se la représente sous l'apparence de la vérité. Le faux, comme privation de la vérité, ne peut jamais être objet de la connaissance de l'intelligence, et c'est soutenir une assertion qui se contredit d'elle-même que de prétendre que l'âme pense quelque chose sous l'apparence

de la vérité. On ne peut pas non plus mal concevoir une chose : au contraire, on conçoit bien tout ce qu'on conçoit, et quand on dit qu'on a mal conçu une chose, on désigne par cette locution l'idée d'une qualité qu'on ne conçoit pas, ou une qualité non conçue sur laquelle on porte toutefois un jugement réel. Or il est clair que la faute appartient ici moins à l'intelligence qu'au jugement, lequel décide sur une qualité du sujet qui n'a pas été conçue par l'intelligence.

L'âme ne se tromperait donc jamais si elle ne portait son jugement que sur les choses qu'elle conçoit, et s'abstenait de juger à l'égard de toutes celles qu'elle ne conçoit pas. En effet, elle ne commettra pas d'erreur tant qu'elle se gardera de rien affirmer ou nier au sujet des choses qu'elle ne connaît pas avec évidence. Ce qui est vrai des causes de la vérité et de l'erreur s'applique aussi à celles de nos bons et mauvais penchans. Nous n'aurions jamais de mauvaises inclinations, si la volonté n'aimait que les vrais biens, et si elle retenait son choix par rapport aux choses dont l'âme ne connaît pas l'appropriation au bien-être. Tant que l'âme n'aime pas les choses dont la bonté n'est point évidente pour elle, elle ne fait jamais rien non plus qui soit contraire à la raison. Régis montre aussi fort au long en quoi consistent le vrai bien et le vrai mal. Il fait voir que Dieu est l'auteur de tout bien, qu'il ne peut jamais être la cause formelle d'aucun mal, et que le mal ne saurait être attribué qu'à l'âme seule.

Je vais encore entrer dans quelques détails sur l'opinion que Régis se formait de l'état de l'âme après la mort. Sa proposition principale était : L'âme est immortelle ; la mort la prive de toutes les qualités dépendantes de son union avec le corps ; mais elle

conserve celles qui lui appartiennent en sa qualité d'esprit, et qu'on peut rapporter à la connaissance de Dieu et d'elle-même. Cependant, Régis croyait qu'on ne peut rien prouver par le raisonnement à l'égard de l'état qui suit la mort, quoiqu'il soit possible d'émettre certaines hypothèses vraisemblables. Rien ne saurait être démontré avec une certitude apodictique, parce que l'état de l'âme après cette vie dépend immédiatement de la volonté de Dieu, et que tout ce qui est soumis à la volonté divine ne peut être connu que par expérience ou par révélation. Nous n'avons aucune expérience dans ces sortes d'objets, et la philosophie ne doit point avoir égard à la révélation. Tout ce qu'on peut dire avec évidence, c'est que l'âme jouit de l'immortalité quant à son essence absolue, ou qu'elle continue toujours d'exister après la mort, et que son anéantissement est une idée incompréhensible. Si l'essence absolue de l'âme était susceptible de s'anéantir, sa destruction serait l'effet ou d'elle-même, ou d'une autre substance créée. Le premier cas est impossible, parce qu'aucune chose ne renferme le principe de son propre anéantissement. Le second n'est pas moins impossible, parce qu'il entre dans l'essence de toute substance quelconque de pouvoir exister indépendamment de toutes les autres substances créées. Si Dieu anéantissait l'âme, ce serait par l'effet d'une puissance extraordinaire; car il ne saurait y réussir, ni par les causes naturelles dont il se sert pour produire ses effets, ni par sa puissance ordinaire.

Cependant, quoique l'âme survive, elle perd après la mort toutes les fonctions qu'elle exécutait pendant la durée de son alliance avec le corps. Elle n'a plus ni sentiment, ni raison, ni imagination, ni mémoire, ni passions. Elle perd même l'usage de

la volonté, dans le sens qu'on donne à ce mot lorsqu'il est question de l'association de l'âme avec le corps. En effet, comme tous les actes de la volonté supposent l'entendement, il faut nécessairement que l'âme, dépouillée de cet entendement, cesse aussi d'avoir la volonté proprement dite et les facultés qui en dépendent. Il est même douteux qu'elle puisse connaître les autres âmes. Dans la vie actuelle elle a besoin du langage pour connaître les autres âmes; mais le langage disparaît après la mort, aussi bien que tous les autres signes sensibles à l'aide desquels l'âme parvient à connaître ses semblables. La mort la prive encore de la faculté de connaître et de mouvoir les choses matérielles. Actuellement elle ne connaît les corps qu'au moyen des sens et de l'imagination, lesquelles deux facultés se dissipent à l'instant de la mort. Mais on ne peut pas prétendre qu'il appartienne essentiellement à la nature de l'esprit de mouvoir les corps, puisque Dieu ne lui a peut-être donné cette force que pour aider à son alliance avec le corps, et pendant la durée de l'association, sans la lui accorder d'une manière absolue. Si l'âme absolue était capable de mouvoir les corps, elle pourrait produire une infinité d'effets surprenans, dont l'expérience ne nous fournit toutefois pas un seul exemple. Il lui serait alors possible non-seulement de porter les corps d'un lieu dans un autre, de leur donner la forme qui lui plairait, et de les mettre à son gré en mouvement ou en repos, mais encore de se jouer de nos sens, et de faire naître en nous les idées qui lui conviendraient, puisqu'elle imprimerait aux esprits vitaux, aux nerfs et au cerveau les mouvemens qu'ils ont coutume de recevoir des objets producteurs de ces idées. Mais, comme elle ne réussit pas à exciter ces phénomè-

nes, il est très-douteux qu'elle jouisse après la mort du pouvoir de mouvoir les corps.

Ajoutons encore que, si l'âme absolue conservait quelques-unes de ces facultés, il faudrait qu'elles fussent mises en jeu, ou par elle-même, ou par Dieu, ou par le corps, ou par les autres âmes. Le premier cas ne saurait avoir lieu, puisque tout changement qui s'effectue chez un sujet doit dépendre d'une cause extérieure. Dieu ne peut pas non plus déterminer les actions de l'âme, parce qu'il n'opère les modes des choses qu'à l'aide de causes secondaires, et que nous ne connaissons aucune cause secondaire dont il puisse se servir pour produire les connaissances et les penchans de l'âme absolue. Il est encore bien moins possible que les corps mettent ces facultés de l'âme absolue en action; car l'expérience nous apprend qu'ils n'agissent sur l'âme qu'autant que celle-ci se trouve unie à un corps, et nous supposons ici qu'elle en est séparée. Enfin elles ne peuvent également point être déterminées par d'autres âmes, parce que les âmes ne sauraient agir les unes sur les autres qu'à l'aide d'un milieu de réunion, et qu'un pareil milieu manque chez l'âme absolue. Le seul cas admissible est donc que l'âme absolue ne conserve pas une seule des facultés dépendantes de son association avec le corps. Cependant comme la révélation dit le contraire, nous sommes fondés à croire fermement ce qu'elle enseigne.

La mort détruit donc chez l'homme tout ce qui est mode en lui; mais elle ne saurait anéantir la substance, et ce qui est essentiellement impérissable. Elle détruit l'homme, en tant qu'il représente un tout formé par l'union d'une âme et d'un corps. Elle anéantit l'âme en faisant cesser le rapport qui existe entr'elle et le corps auquel elle est combinée. Enfin elle anéan-

tit le corps humain, en détruisant les modifications qui le rendaient susceptible d'être le corps d'un esprit. Au contraire, le corps et l'âme, considérés en eux-mêmes et hors de leur union réciproque, ne sont pas détruits par la mort, puisqu'ils constituent la substance de l'homme, et non ce qui est mode en lui. Cependant l'âme perdant par la mort tous les avantages que son alliance avec le corps lui procure pendant la durée de la vie, elle conserve ceux qui ne dépendent pas de cette association, et qui sont les suites nécessaires de sa nature spirituelle. Ces avantages sont les qualités de connaître et d'aimer Dieu et elle-même. Il est impossible de concevoir qu'un esprit ne connaisse pas Dieu et lui-même. La connaissance et l'amour de soi-même appartiennent à l'essence de l'esprit; mais ce dernier connaît aussi Dieu, parce qu'il connaît nécessairement un être parfait, l'idée d'un être semblable marchant chez lui avant celle de tout être imparfait quelconque. On ne peut donc attribuer à l'âme absolue, après la mort, autre chose que la connaissance et l'amour de Dieu et d'elle-même. Si elle jouissait alors de tous les avantages qu'on lui attribue, si elle avait, par exemple, une mémoire intellectuelle meilleure, une connaissance plus étendue et plus parfaite, enfin une volonté plus libre, que dans la vie actuelle, elle se trouverait certainement dans l'état le plus heureux où il lui fût possible d'être, et elle en jouirait d'après sa nature seule, sans coopération d'une Grâce surnaturelle. Mais, ajoute Régis, la religion ne nous permet ni de croire, ni de supposer rien de semblable. Elle veut que nous attendions tous les avantages auxquels l'âme peut participer après la mort, non pas de sa séparation d'avec le corps, mais de la parole donnée par Dieu de la rendre heureuse dans le cas où elle lui serait demeurée fidèle.

Avant de terminer l'histoire du cartésianisme en France, je ne dois pas omettre de dire qu'au témoignage de Huet, Bossuet se rangeait aussi parmi les partisans de ce système, quoiqu'il fît un profond mystère de l'attachemeut qu'il lui avait voué. Huet, qui était son ami, et qui n'ignorait pas sa prédilection pour la philosophie de Descartes, lui envoya ses ouvrages contre cette doctrine, en s'excusant de l'avoir attaquée, et le priant de ne pas permettre que leur dissidence d'opinions philosophiques refroidît l'amitié qui régnait entr'eux. Bossuet lui répliqua, avec un air de mécontentement, qu'il le voyait avec peine lui attribuer de la passion pour une philosophie réputée par lui contraire aux dogmes du christianisme. Huet répondit qu'il n'élevait pas le plus léger doute sur ses sentimens chrétiens, dont il faisait depuis tant d'années preuve dans ses sermons et ses écrits, et qu'en le croyant partisan du cartésianisme, il n'avait point eu l'intention de porter atteinte à son orthodoxie théologienne, pas plus qu'on n'attaque celle de Saint-Thomas ou des Pères de l'Eglise, en disant d'eux qu'ils étaient adonnés à la philosophie d'Aristote ou de Platon.

CHAPITRE VI.

Histoire et philosophie de Malebranche.

LE cartésianisme engendra la philosophie de Malebranche, qui s'en écarte toutefois à plus d'un égard, et qui présente un caractère particulier d'originalité. Nicolas Malebranche naquit, en 1638, à Paris, où son père était secrétaire intime du roi. Comme la nature lui avait donné une santé faible et un corps mal conformé, il fut élevé avec beaucoup de soin et de douceur. Sa difformité lui inspira cependant une certaine misanthropie, qui ne l'abandonna même pas dans sa vieillesse, et qui explique pourquoi il ne voulut jamais se faire peindre, quoiqu'il existe un portrait de lui, exécuté, il est vrai, contre sa volonté. Ce fut aussi le goût de la retraite qui le décida, quand il eut atteint l'âge de vingt-deux ans, à entrer dans la congrégation de l'Oratoire, et à se consacrer entièrement à l'étude. Il ne s'occupa d'abord que de l'histoire et de la littérature de la Bible, ainsi que des ouvrages des Pères de l'Eglise, et de là provint le mysticisme qui s'introduisit dans sa manière de voir, et qui constitua par la suite le caractère de sa philosophie. Ce fut le hasard qui lui inspira du goût pour cette dernière. Se trouvant un jour chez un libraire, il y vit exposé le traité *De homine* de Descartes, qui venait de paraître. Il acheta cet ouvrage, dont le style clair, la nouveauté des idées et la solidité apparente des principes, lui rendirent la lecture si attrayante qu'il fut obligé de l'interrompre, parce que la tension d'esprit qu'elle produisit chez lui lui attira différentes fois de violentes palpitations de cœur. Cette circonstance décida sa prédi-

lection pour la philosophie. Il quitta tous les travaux littéraires qui l'avaient occupé jusqu'alors, et prit même l'habitude d'en parler avec une sorte de mépris, car il assurait souhaiter ne pas avoir une science plus étendue que celle qu'Adam possédait. Il consacra dix années à l'étude spéciale de la philosophie cartésienne, aussi passait-il de son temps pour être un de ceux qui connaissaient le mieux ce système. Enfin il publia les résultats de ses méditations, et mit au jour son célèbre ouvrage qui a pour titre : *De la recherche de la vérité*. L'originalité des opinions qu'il y manifesta, et l'élégance de son style, lui procurèrent une célébrité extraordinaire ; mais il ne manqua pas non plus d'ennemis. Au reste, Malebranche était un homme du caractère le plus aimable, et qui poussait la piété presque jusqu'à l'outrance. Il mourut, en 1715, dans la soixante et dix-septième année de son âge.

Le livre *De la recherche de la vérité* traite autant de la logique que de la métaphysique. Malebranche se proposait d'y faire connaître les causes générales des erreurs auxquelles la connaissance humaine est sujette, mais en même temps de déterminer ce qui est vérité dans cette dernière, et d'indiquer sur quoi la vérité se fonde. On peut donc dire que son ouvrage renferme des recherches logiques sous le premier point de vue, et des recherches métaphysiques sous le second. Lui-même le divisa en six livres, consacrés; le premier aux erreurs des sens, le second, à celles de l'imagination, le troisième, à celles de l'entendement ou de l'esprit pur, le quatrième, à celles qui naissent des inclinations ou des mouvemens naturels de l'esprit, et le cinquième, à celles qui sont provoquées par les passions. Dans le sixième enfin il développe la méthode générale, ou les règles qu'on doit observer dans la recherche de la vérité.

Malebranche admettait, par rapport à la connaissance, trois facultés principales de l'esprit, l'entendement pur, l'imagination et les sens. Nous apercevons par l'entendement pur les choses spirituelles, les universelles, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, et généralement toutes les pensées, lorsque nous les connaissons par la réflexion que nous faisons sur nous. L'entendement pur nous fait même apercevoir les choses matérielles, et l'étendue avec ses propriétés; car il n'y a que lui qui puisse renfermer les idées du cercle, du carré parfait, d'une figure à mille côtés, etc. Ces sortes de perceptions s'appellent pures intellections ou pures perceptions, parce qu'il n'est point nécessaire que l'esprit forme des images corporelles dans le cerveau pour se représenter toutes ces choses. Par l'imagination, l'esprit n'aperçoit que les êtres matériels. Au moyen des images qui se forment des objets dans le cerveau, nous nous les rendons présens, même lorsqu'ils ne le sont pas. Ces sortes de perceptions s'appellent imaginations. Mais comme on ne peut pas se former dans le cerveau des images des choses spirituelles, il s'ensuit que nous ne sommes pas en état de les imaginer, remarque sur l'importance de laquelle Malebranche insiste. Enfin nous n'apercevons par les sens que les objets sensibles et grossiers, lorsqu'étant présens ils font impression immédiate sur les organes des sens, ou, lorsqu'étant absens, le cours des esprits animaux fait dans le cerveau une impression semblable. Ces perceptions se nomment sentimens ou sensations. Mais comme les inclinations et les passions agissent encore très-fortement sur l'homme, éblouissent l'esprit, et le couvrent de ténèbres, elles nous engagent aussi dans un nombre infini d'erreurs, lorsque nous nous abandonnons à leurs illusions. On doit donc les considérer en-

core comme une source principale de nos égaremens et de nos fautes.

Je ne puis faire connaître ici la manière dont Malebranche énumère et développe les différentes espèces d'erreurs. Il m'est également impossible d'indiquer les règles particulières qu'il propose pour éviter les erreurs, et perfectionner les facultés de l'esprit par rapport à la connaissance. A peine ai-je besoin de rappeler que son livre renferme à cet égard une foule d'observations intéressantes et de conseils utiles, quoiqu'on y trouve aussi un assez grand nombre d'idées fausses relativement à la manière dont il juge les erreurs, et surtout dans ce qu'il dit au sujet de leurs causes prochaines, générales ou particulières. Il trouve la cause finale de l'erreur, non pas dans les facultés que nous avons pour arriver à la connaissance, et dans une disproportion qu'un jugement trop précipité fait naître entr'elles, mais dans la liberté que nous avons de connaître de telle ou telle manière ce que nous apercevons par les sens, l'intelligence ou le pur entendement. Quand on voit, par exemple, de la lumière, il est très-certain qu'on voit de la lumière ; quand on sent de la chaleur, on ne se trompe point de croire qu'on en sent ; mais on se trompe quand on juge que la chaleur qu'on sent est hors du sujet qui la sent. Au reste, ce sont principalement les sens qui engendrent l'abus de la liberté, et, par cela même, les erreurs, parce que la perception qu'ils nous donnent des objets, intéressant le corps d'une manière immédiate, est accompagnée de peine ou de plaisir. On doit donc leur attribuer l'origine des faux systèmes de morale, car ils ne nous représentent rien comme des biens illusoires, tandis que le seul vraï bien est la Divinité, dont l'entendement pur peut seul acquérir la connaissance, et que les philosophes soumettent leur

liberté plus aux sens qu'aux connaissances rationnelles.

La partie la plus remarquable et la plus célèbre du système de Malebranche, est celle où il développe ses idées sur l'origine et les causes de notre connaissance. Je vais donc m'y attacher d'une manière un peu plus particulière. Les détails dans lesquels j'entrerai feront voir jusqu'à quel point sa philosophie s'accorde avec celle de Descartes, ou s'en éloigne, et présente un caractère original.

L'essence de l'âme consiste dans la pensée, de même que l'essence de la matière consiste dans l'étendue. Selon les différentes modifications de la pensée, l'âme tantôt imagine, et tantôt veut, ou, enfin, affecte plusieurs autres formes particulières, comme la matière est également susceptible d'en revêtir. Par le mot pensée, Malebranche n'entend point ici telle ou telle pensée, mais la pensée en général, susceptible de toutes sortes de modifications ou de pensées. Il est impossible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit fort facile d'en concevoir un qui ne sente pas, qui n'imagine pas, et même qui ne veuille pas. On doit conclure de là que la pensée toute seule est l'essence de l'esprit, tandis que sentir, imaginer et vouloir, ne sont que les modifications dont il est capable. Cependant il importe de remarquer qu'un esprit peut bien exister sans sentiment ni imagination, mais ne saurait être dépourvu de volonté, quoïque la volonté ne lui soit pas essentielle, puisqu'elle suppose la pensée, et qu'elle en dépend. L'esprit ne peut pas être sans volonté; car comme la matière privée de mouvement serait inutile, et ne pourrait point revêtir la multitude des formes pour lesquelles elle a été créée, de même un esprit purement pensant et sans volition serait inutile, parce qu'il ne se porterait jamais

vers les objets de ses perceptions, et n'aimerait pas le bien auquel il est destiné. C'est pourquoi on ne peut pas concevoir que Dieu, en sa qualité d'être intelligent, ait voulu laisser la matière sans mouvement, et créer un esprit sans volonté. Nous ne sommes pas en état de connaître toutes les modifications dont un esprit est capable; la moindre partie de la matière est susceptible de recevoir un nombre incalculable de figures : pourquoi donc l'âme, qui est beaucoup plus noble, ne serait-elle capable que des seules modifications dont nous avons la connaissance? Si nous n'avions jamais senti ni plaisir, ni douleur, si nous n'avions jamais vu ni lumière, ni couleurs, si nous n'avions jamais entendu aucun son, aurions-nous raison de conclure que notre âme ne serait pas capable de toutes ces sensations, puisque nous savons aujourd'hui par expérience qu'elle en a réellement de semblables. Il est donc vraisemblable que la capacité qu'a l'âme de recevoir différentes modifications surpasse celle qu'elle a de concevoir, de même que l'esprit n'est pas susceptible d'épuiser par la pensée toutes les formes possibles de la matière.

Tous les objets que l'âme connaît se rapportent à deux classes, et sont, ou en elle, ou hors d'elle. Dans la première série se rangent les pensées propres de l'âme, c'est-à-dire, ses différentes modifications accompagnées de conscience. Malebranche place dans cette classe les sensations, les imaginations, les idées de l'entendement pur, les inclinations naturelles et les passions. Pour connaître ces sortes d'objets, l'âme n'a pas besoin d'idées; car ils sont l'âme elle-même modifiée de telle ou telle manière. Au contraire, les objets extérieurs ne peuvent être connus par l'âme qu'au moyen des idées, dans la supposition où ces objets ne sont pas susceptibles de se réunir intimement avec elle.

Il y a deux espèces d'objets extérieurs : les uns sont spirituels, et les autres matériels. Quant aux premiers, il est jusqu'à un certain point vraisemblable qu'ils peuvent se communiquer à l'âme par eux-mêmes et sans idées. L'expérience apprend bien que nous ne pouvons pas déclarer nos pensées les uns aux autres, immédiatement et par nous-mêmes, mais seulement par des paroles ou par d'autres signes sensibles auxquels nous avons attaché nos idées. Cependant on pourrait dire que Dieu l'a ordonné ainsi pour le temps de cette vie seulement, afin d'empêcher les désordres qui arriveraient si les hommes pouvaient se faire entendre comme il leur plairait. Mais lorsque la justice et l'ordre régneront, et que nous serons délivrés de la prison de notre corps, nous pourrons peut-être nous faire entendre par l'union intime de nous-mêmes : de sorte qu'il ne semble pas absolument nécessaire d'admettre des idées, pour représenter à l'âme les choses spirituelles, parce qu'il se peut faire qu'on les voie par elles-mêmes, quoique d'une manière fort imparfaite. Toutefois il est principalement question ici de la possibilité de connaître les choses matérielles.

Les idées que nous avons des corps et de tous les autres objets que nous n'apercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps ou de ces objets : ou bien notre âme a la puissance de produire les idées; ou Dieu les a produites avec elle en la créant; ou il les produit toutes les fois qu'on pense à quelque objet; ou l'âme a en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps; ou, enfin, elle est unie à un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les idées des êtres créés. Un de ces cas doit nécessairement avoir lieu dans la connaissance des objets.

L'opinion ordinaire est que les objets du dehors envoient des images qui leur ressemblent, et que ces images sont portées par les sens extérieurs jusqu'au sens intérieur ou commun, et pensées par l'entendement comme idées. Malebranche oppose à cette opinion plusieurs bons argumens. 1.° Les corps sont impénétrables; leurs images, qui ne pourraient pas être d'une autre nature qu'eux, se froisseraient donc, et se briseraient les unes les autres, en se rendant aux organes. De plus, on peut voir d'un même point un très-grand nombre d'objets qui sont dans le ciel ou sur la terre : il faudrait donc que les images de tous ces corps pussent se réunir en un point. Or, la chose est impossible à cause de leur étendue et de leur impénétrabilité. Il serait d'ailleurs indispensable que ces images suivissent en même temps dans l'espace un aussi grand nombre de directions différentes qu'il y a d'organes et de points par lesquels et d'où nous découvrons les objets, ce qui est contre toute apparence de vérité. 2.° Les objets paraissent plus grands ou plus petits, suivant que nous les voyons de près ou de loin. Ce phénomène ne saurait être expliqué dans l'hypothèse précédente. 3.° Quand on regarde un cube parfait, tous les côtés en sont inégaux, et cependant on ne laisse pas d'en voir tous les côtés également carrés. De même lorsqu'on considère dans un tableau des ovales et des parallélogrammes, qui ne peuvent envoyer que des images de semblables figures, on n'y voit toutefois que des cercles et des carrés; cela fait manifestement connaître que l'objet qu'on regarde ne produit pas des images qui lui soient semblables. 4.° Enfin on ne conçoit pas comment il peut se faire qu'un corps qui ne diminue point sensiblement envoie de tous côtés hors de lui des images semblables, et avec une vitesse

extrême ; car, dans l'instant où un objet, une étoile par exemple, s'offre aux sens, on peut le voir de plusieurs millions de lieues de tous les points de vue. Ces argumens, et plusieurs autres qu'on pourrait alléguer contre l'hypothèse en question, sont décisifs.

L'âme n'a pas non plus la faculté de produire à volonté les idées des objets corporels. On croit que c'est en cela que l'homme est fait à l'image de Dieu, et qu'il participe à sa puissance ; que, comme Dieu a créé toutes les choses du néant, et peut les anéantir, de même aussi l'homme peut créer et anéantir les idées de tous les objets. Mais cette opinion tire sa source de la vanité et de l'ignorance humaines. Personne ne peut douter que les idées ne soient des êtres réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles par lesquelles elles diffèrent les unes des autres, et représentent des choses toutes différentes. On ne peut pas non plus douter qu'elles ne soient spirituelles, et fort differentes des corps qu'elles représentent. Elles ont donc plus de noblesse que les corps mêmes, absolument comme le monde intelligible est plus parfait que le monde matériel et terrestre. Ainsi, quand on prétend que les hommes ont la puissance de former les idées telles qu'il leur plaît, on avance, par cela même, qu'ils ont celle de faire des êtres plus nobles et plus parfaits que le monde créé par Dieu. Mais on ne peut pas accorder à l'homme le pouvoir de créer des êtres réels, pas plus qu'un peintre ne peut représenter un animal qu'il n'a jamais vu. Les idées ne dépendent donc pas de la puissance et de la volonté arbitraire de l'homme. L'opinion qu'on discute ici dépend de ce que les hommes ont ordinairement les idées des objets présentes à l'esprit, dès qu'ils le souhaitent, d'où ils concluent que la volonté qui accompagne la production ou plutôt la présence des idées, en est la véritable cause, parce

qu'ils ne voient rien dans le même temps à quoi ils puissent l'attribuer, et qu'ils s'imaginent que les idées ne sont plus, dès que l'esprit ne les voit plus, et qu'elles recommencent à exister, lorsqu'elles se représentent de nouveau à l'esprit. Mais cette représentation des idées par suite d'un acte de la volonté suppose que les idées avaient déjà été auparavant produites dans l'esprit, et qu'elles ne sont par conséquent point elles-mêmes une suite immédiate et nécessaire de la volonté.

La connaissance des objets corporels ne peut pas non plus dépendre de ce que l'âme en a des idées innées. Le nombre des idées qu'il est possible à l'homme d'avoir, s'élève à l'infini, et il est sûr que les idées nouvelles ne lui manqueraient jamais, quand il emploierait des siècles infinis à la considération même d'une seule figure, et de ses différentes grandeurs ou natures possibles. Il n'est donc pas vraisemblable que Dieu ait créé dans l'âme une infinité d'idées, puisque la possibilité de la connaissance des objets, telle qu'elle est réellement, peut s'expliquer d'une manière plus simple, et que Dieu agit toujours par les voies les moins compliquées. D'ailleurs la majeure partie des idées infinies que l'âme pourrait avoir, ne se représentent jamais réellement à elle. Si on admet que Dieu en produise à tous momens autant de nouvelles que nous apercevons de choses différentes, cette hypothèse est en contradition avec la faculté que nous avons de penser dans tous les temps aux objets qui nous conviennent : ce que nous ne pourrions pas si nous ne les apercevions point déjà confusément, c'est-à-dire, si un nombre infini d'idées n'était présent à notre esprit ; car on ne peut pas vouloir penser à des objets dont on n'a aucune idée.

Une quatrième opinion est que l'esprit n'a besoin

que de soi-même pour apercevoir les objets extérieurs, et qu'il peut découvrir toutes les choses qui sont au-dehors, en se considérant lui et ses propres perfections. Il est vrai que l'âme voit dans elle-même et sans idées toutes les sensations et toutes les passions dont elle est capable, parce que ces sensations et ces passions ne représentent rien qui soit hors d'elle, et que ce sont seulement des modifications d'elle-même. Mais la difficulté consiste à savoir si les idées des objets extérieurs, qui leur ressemblent en quelque sorte, ne sont aussi que des modifications de l'âme, en sorte que celle-ci n'ait besoin que d'elle-même pour se les représenter. Certains ont prétendu que l'âme est en quelque sorte un monde intelligible qui comprend en soi tout ce que comprend le monde matériel et sensible, et même infiniment davantage. Mais cette opinion résulte aussi de nôtre vanité. Saint-Augustin s'écrie avec raison : Ne dites pas que vous soyez à vous-même votre lumière. Il n'y avait que Dieu seul avant la création du monde, et la Divinité n'a pu produire l'univers sans connaissance et sans idées. Par conséquent, les idées en Dieu ne sont pas différentes de lui-même ; et, dans ce sens, toutes les créatures, même les plus matérielles et les plus terrestres, sont en Dieu, quoique d'une manière toute spirituelle, et que nous ne pouvons pas comprendre. Dieu voit donc au-dedans de lui-même toutes les créatures, en considérant ses propres perfections qui les lui représentent. Il connaît encore parfaitement leur existence, parce que, comme tous dépendent de sa volonté pour exister, et que lui-même ne peut ignorer ses propres volontés, il s'ensuit qu'il ne peut ignorer leur existence, et par conséquent il voit en lui-même, non-seulement l'essence des choses, mais encore leur existence. Mais il n'en est pas de même des esprits créés : ils ne peuvent voir dans

eux-mêmes ni l'essence des choses, ni leur existence; ils n'en peuvent voir l'essence dans eux-mêmes, puisqu'étant très-bornés, ils ne contiennent pas tous les êtres comme Dieu. Donc, puisque l'esprit humain peut connaître tous les êtres, et même des êtres infinis, et qu'il ne les contient pas, c'est une preuve certaine qu'il ne voit pas leur essence dans lui-même; car il ne voit pas seulement, tantôt une chose, et tantôt une autre, successivement, mais il aperçoit encore actuellement l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas. Il ne voit pas non plus l'existence des choses dans lui-même, parce qu'elles ne dépendent pas de sa volonté pour exister, et que les idées de ces choses peuvent être présentes à l'esprit, quoiqu'elles n'existent pas. Ainsi chacun peut avoir l'idée d'une montagne d'or, sans qu'il y en ait une dans la nature. Par conséquent, lorsqu'on prétend que l'âme humaine voit les objets dans elle-même, on l'égale à la Divinité, ce qui est absurde, et on avance une opinion qui contredit absolument la nature de cette âme.

Ainsi le seul résultat conforme à la raison, et le plus propre à faire connaître la dépendance où les esprits sont de Dieu dans toutes leurs pensées, est donc que nous voyons toutes choses en Dieu. Pour bien comprendre ce résultat, il faut se rappeler que Dieu a en lui-même les idées de toutes les choses créées, puisqu'autrement il n'aurait pas pu les produire, et qu'ainsi il voit tous les êtres en considérant les perfections que lui-même renferme, et auxquelles ils ont rapport. On doit aussi se souvenir que Dieu est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que l'espace est le lieu des corps. L'âme humaine peut donc voir ce qu'il y a en Dieu qui représente les êtres créés, puisque tout cela est très-spirituel, très-intelligible et très-présent à l'esprit,

supposé toutefois que Dieu veuille bien lui découvrir ses ouvrages. Or cette supposition est plus facile à prouver que celle d'après laquelle la Divinité a créé un nombre infini d'idées dans chaque esprit. En effet, elle explique d'une manière plus simple et plus raisonnable que cette dernière la possibilité de la connaissance des objets extérieurs. Pour donner encore plus de force à son hypothèse, et prévenir les fausses interprétations, Malebranche ajoute les remarques suivantes :

1.° De ce que les esprits finis voient toutes les choses en Dieu, il ne faut pas conclure qu'ils voient l'essence de Dieu lui-même; car Dieu est très-parfait, et ce qu'ils voient est très-imparfait. L'âme voit la matière divisible, et revêtue d'une infinité de formes; mais il n'y a en Dieu ni formes, ni partie. Dieu est tout, parce qu'il est infini, et qu'il comprend tout; mais il n'est aucun être en particulier, aucun individu. Nous ne concevons point cette simplicité parfaite de Dieu qui renferme tous les êtres.

2.° La manière dont l'homme aperçoit les objets prouve qu'il voit tout en Dieu. L'expérience nous apprend que, lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jetons d'abord la vue sur tous les êtres, et que nous nous appliquons ensuite à la considération de l'objet auquel nous souhaitons de penser. Or il est indubitable que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier, à moins que nous ne le voyions déjà, quoique confusément et en général, de sorte que, pouvant désirer de voir tous les êtres, tantôt l'un et tantôt l'autre, il est certain que tous sont présens à notre âme. Mais tous les êtres ne peuvent être présens à notre âme que parce que Dieu, qui renferme tout dans sa simplicité, lui est présent.

3.° L'âme ne pourrait pas se former les idées gé-

nérales de genre, d'espèce, et autres, si elle ne reconnaissait point que toutes les choses sont contenues dans une seule; car, puisque chaque chose créée est une chose individuelle, personne ne peut dire qu'il voit une chose individuelle créée, s'il ne voit pas par exemple un triangle en général. Je ne crois pas, ajoute Malebranche, qu'on puisse bien rendre raison de la manière dont l'esprit connaît plusieurs vérités abstraites et générales, sans la présence de celui qui peut éclairer l'âme en une infinité de façons différentes. C'est Dieu lui-même qui éclaire les philosophes dans les connaissances que les hommes ingrats appellent naturelles, quoiqu'elles leur viennent du ciel.

4.° La preuve la plus brillante et la plus solide de l'existence de Dieu, suivant l'opinion de Malebranche, c'est l'idée que nous avons de l'infini. L'âme aperçoit ou soupçonne l'infini, quoiqu'elle ne le comprenne pas. Elle a une idée très-distincte de Dieu, qu'elle ne peut avoir que par son union avec lui, puisqu'on ne peut pas concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait, telle que celle que nous avons de Dieu, soit produite par un être créé. Mais, non-seulement l'âme a l'idée de l'infini, elle l'a même avant celle du fini; car nous concevons l'être infini par cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Au contraire, afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. Ainsi l'âme n'aperçoit aucune chose que dans l'idée qu'elle a de l'infini, et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes, qu'au contraire, toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini : de

même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais que toutes les créatures sont seulement des participations imparfaites de l'Être divin.

5.° Les idées sont efficaces, puisqu'elles agissent sur l'âme, l'éclairent, et la rendent heureuse ou malheureuse par les perceptions agréables ou désagréables dont elles l'affectent. Or rien ne peut agir immédiatement sur l'âme, s'il ne lui est supérieur : rien ne le peut que par Dieu ; car il n'y a que l'auteur de notre âme qui en puisse changer les modifications. Donc il est nécessaire que toutes nos idées se trouvent dans la substance de la Divinité, qui, seule, n'est intelligible ou capable de nous éclairer, que parce qu'elle seule peut affecter les intelligences.

6.° Dieu ne peut faire l'âme pour connaître ses ouvrages, à moins que cette âme ne voie en quelque façon Dieu en voyant ses ouvrages. On peut donc dire que si nous ne voyions pas en quelque manière Dieu, nous ne verrions non plus aucune chose, de même que si nous n'aimions pas Dieu, c'est-à-dire, si Dieu n'imprimait pas sans cesse en nous l'amour du bien en général, nous n'aimerions aucune chose. En effet, cet amour étant notre volonté, nous ne pouvons rien aimer, ni rien vouloir sans lui, puisque nous ne pouvons aimer des biens particuliers qu'en déterminant vers ces biens le mouvement d'amour que Dieu nous donne pour lui. Ainsi, comme nous n'aimons aucune chose que par l'amour nécessaire que nous avons pour Dieu, nous ne voyons aucune chose que par la connaissance naturelle que nous avons de Dieu : et toutes les idées particulières que nous avons des créatures ne sont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvemens de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le Créateur. . . . .

7.° On ne doit cependant pas oublier que la connaissance des choses en Dieu ne nous fait jamais connaître l'essence de la Divinité. Nous pouvons seulement dire que nous voyons Dieu lorsque nous voyons des vérités éternelles, non que ces vérités soient Dieu, mais parce que les idées dont elles dépendent sont en lui. De même en disant que nous voyons en Dieu les choses matérielles et sensibles, nous ne disons pas que nous en avons en Dieu les sentimens, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous; car Dieu connaît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous apercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception, sentiment pur et idée pure. Le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous : il peut la causer quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre âme qu'elle en est capable. Quant à l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons, parce qu'il lui plaît de nous la découvrir. Dieu joint la sensation à l'idée lorsque les objets sont présens, afin que nous les croyions ainsi, et que nous entrions dans les sentimens et les passions que nous devons avoir par rapport à eux.

De toutes ces raisons, Malebranche tire encore le résultat général que Dieu est le monde intelligible, ou le lieu des esprits. C'est de sa puissance que les esprits reçoivent toutes leurs modifications. C'est dans sa sagesse qu'ils trouvent toutes leurs idées. C'est par son amour qu'ils sont agités de tous leurs mouvemens réglés. Comme sa puissance et son amour ne diffèrent pas de lui, nous pouvons croire, avec Saint-Paul, qu'il n'est pas loin de chacun de nous, et que c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être.

Pour éclaircir encore davantage son hypothèse

que l'âme de l'homme aperçoit tous les différens objets de sa connaissance en Dieu, Malebranche distingue quatre manières de connaître ces mêmes objets. La première est de connaître les choses par elles-mêmes, lorsqu'étant purement intelligibles, elles peuvent pénétrer l'esprit, et se découvrir immédiatement à lui. La seconde est de les connaître par leurs idées, c'est-à-dire, par quelque chose qui soit différent d'elles. Ce cas a lieu quand les objets ne sont pas intelligibles par eux-mêmes, soit parce qu'ils sont corporels, soit parce qu'ils ne peuvent point affecter l'esprit, et se découvrir immédiatement à lui. La troisième est de connaître les choses par sentiment intérieur ou par conscience, lorsqu'elles ne sont point distinguées de l'âme. Enfin la quatrième est de les connaître par conjecture. Ce dernier mode s'applique aux choses différentes de l'âme, et à celles qu'on connaît en elles-mêmes et par les idées, comme quand on pense que certains objets sont semblables à quelques autres que l'on connaît.

Il n'y a que Dieu qu'on connaisse par lui-même; car encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui, et qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir sur l'esprit, et se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe. Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance. Enfin, dans cette vie, ce n'est que par l'union que nous avons avec lui que nous sommes capables de connaître ce que nous connaissons. On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini; que l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel, puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire, par un être particulier, par un être différent de l'être universel et infini. Au contraire, pour les êtres particuliers, il n'est pas difficile de

concevoir qu'ils puissent être représentés par l'être infini qui les renferme dans sa substance très-efficace, et par conséquent très-intelligible. Ainsi il est nécessaire de dire que l'on connaît Dieu par lui-même, quoique la connaissance qu'on en a dans cette vie soit très-imparfaite, et qu'on connaît les choses corporelles par leurs idées, c'est-à-dire, en Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu qui renferme le monde intelligible, où se trouvent les idées de toutes choses. Mais, encore que l'on puisse voir toutes les choses en Dieu, il ne s'ensuit pas qu'on les y voie toutes. On ne voit en Dieu que les choses dont on a des idées, et il y a des choses qu'on voit sans idées, ou qu'on ne connaît que par sentiment.

Toutes les choses de ce monde dont nous avons quelque connaissance, sont des corps ou des esprits, des propriétés de corps ou des propriétés d'esprits. On ne peut pas douter qu'on ne voie les corps, avec leurs propriétés, par leurs idées, puisque, n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être qui les renferme d'une manière intelligible. C'est pour cela que la connaissance que nous avons des corps et de leurs propriétés est très-imparfaite. L'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont cette étendue est capable, et nous ne pouvons pas désirer d'avoir une idée plus distincte et plus féconde de l'étendue, des figures et des mouvemens, que celle que Dieu nous en donne. Ce qui manque à la connaissance que nous en avons n'est point un défaut de l'idée qui la représente, mais c'en est un de notre esprit qui la considère.

Il n'en n'est pas de même de la connaissance que nous avons de notre âme; nous ne la voyons point en Dieu, et nous ne la connaissons que par conscience. C'est pour cette raison que nous en avons

une connaissance très-imparfaite. Nous ne savons d'elle que ce que nous sentons se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière, nous ne pourrions point savoir si notre âme en serait capable, parce que nous ne la connaissons pas par son idée. Mais si nous voyions en Dieu l'idée qui répond à notre âme, nous connaîtrions en même temps, ou nous pourrions connaître, toutes les propriétés dont l'étendue est capable, parce que nous la connaissons par son idée.

Il est vrai que nous connaissons assez par notre conscience, ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, que notre âme est quelque chose de grand; mais il se peut faire que ce que nous en connaissons ne soit presque rien de ce qu'elle est en elle-même. Si on ne connaissait de la matière que vingt à trente figures dont elle aurait éte modifiée, certainement on n'en connaîtrait presque rien, en comparaison de ce qu'on peut en connaître par l'idée qui la représente. Il ne suffit donc pas pour connaître parfaitement l'âme de savoir ce que nous en savons par le seul sentiment intérieur, puisque la conscience que nous avons de nous-mêmes ne nous montre peut-être que la moindre partie de notre être. Cette proposition ne contredit pas l'opinion cartésienne, admise aussi par Malebranche, que nous connaissons plus distinctement l'existence de notre âme que celle de notre corps: seulement nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'âme que de celle du corps, ce qui peut servir à accorder les différens sentimens de ceux qui veulent qu'il n'y ait rien qu'on connaisse mieux que l'âme, et de ceux qui assurent qu'il n'y a rien qu'on connaisse moins.

Le raisonnement précédent conduit encore à une autre conclusion, celle que les idées qui nous repré-

sentent quelque chose hors de nous ne sont point des modifications de notre âme. Si l'âme voyait toutes les choses en considérant ses propres modifications, elle devrait connaître plus clairement sa nature que celle des corps, et toutes les sensations ou modifications dont elle est susceptible que les figures ou modifications dont les corps sont capables. Cependant elle ne connaît qu'elle est capable d'une telle sensation que par expérience, au lieu qu'elle connaît que l'étendue est capable d'un nombre infini de figures par l'idée qu'elle a de l'étendue. Par la même raison, on ne peut pas donner de définition qui fasse connaître les modifications de l'âme; car puisque l'âme ne connaît point ses modifications par des idées, mais seulement par des sentimens, et que les sentimens, par exemple, de plaisir, de douleur, de chaleur, etc., ne sont point attachés aux mots, il est clair que si quelqu'un n'avait jamais vu de couleur, ni senti de chaleur, on ne pourrait pas lui faire connaître ces sensations par toutes les définitions qu'on lui en donnerait.

Quoique nous n'ayons pas une entière connaissance de notre âme, celle que nous en avons par conscience suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté, et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions. En outre, la connaissance que nous avons de notre âme par conscience est imparfaite, il est vrai; mais elle n'est point fausse. Au contraire, la connaissance que nous avons des corps par sentiment intérieur n'est pas seulement imparfaite, mais elle est fausse. Il nous fallait donc une idée objective des corps pour corriger les sentimens que nous en avons. Mais nous n'avons point besoin de l'idée objective de notre âme, puisque la conscience que nous en avons ne nous engage point dans l'erreur, et que, pour ne nous pas

tromper dans sa connaissance, il suffit de ne la point confondre avec le corps, ce que nous pouvons faire par la raison. Enfin, si nous avions une idée de l'âme aussi claire que celle que nous avons du corps, cette idée nous l'eût trop fait considérer comme séparée de lui. Ainsi elle eût diminué l'union de notre âme avec notre corps.

Nous ne connaissons les âmes des autres hommes, et en général les pures intelligences, que par conjecture. Nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, et, comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connaissions par conscience. C'est pourquoi nous conjecturons que les âmes des autres hommes sont de même espèce que la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent, et même, lorsque ces sentimens n'ont point de rapport au corps, nous sommes assurés que nous ne nous trompons point, parce que nous voyons en Dieu certaines idées et certaines lois immuables, selon lesquelles nous savons avec certitude que Dieu agit également dans tous les esprits.

Je sais, dit Malebranche, que deux fois deux font quatre, qu'il vaut mieux être juste que d'être injuste, et je ne me trompe pas en croyant que les autres connaissent ces vérités aussi bien que moi. J'aime le bien et le plaisir, je hais le mal et la douleur, je veux être heureux, et je ne me trompe pas en croyant que les hommes, les Anges et les Démons ont les mêmes inclinations. Je sais même que Dieu ne fera jamais d'esprits qui ne désirent d'être heureux, ou qui puissent désirer d'être malheureux; mais je le sais avec évidence et certitude, parce que c'est Dieu qui me l'apprend; car quel autre que Dieu pourrait me faire connaître les desseins et les volontés de la Divinité. Mais, lorsque le corps a quelque part à ce

qui se passe en moi, je me trompe presque toujours, si je juge des autres par moi-même. Je sens de la chaleur; je vois une telle grandeur, une telle couleur; je goûte une telle ou telle saveur à l'approche de certain corps : je me trompe si je juge des autres par moi-même. Au reste, nous ignorons s'il y a quelques êtres différens de Dieu, de nous-mêmes, des corps et des purs esprits. Cependant il est difficile de se persuader qu'il y en ait, parce que nous ne pouvons pas nous en former la moindre idée.

Si l'âme connaît tous les objets en Dieu, on peut demander comment l'erreur est possible. J'ai déjà dit précédemment que Malebranche la dérive de l'abus de la liberté, qu'on peut nommer cause formelle de l'erreur; mais le philosophe en fait connaître aussi une cause matérielle.

La présence claire, intime, nécessaire de Dieu, de l'être infini, de l'être sans restriction, à l'esprit de l'homme, agit sur lui plus fortement que la présence de tous les objets finis. Il est impossible que l'homme se défasse entièrement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Il peut considérer les choses en particulier; mais on se tromperait fortement, si on croyait qu'il s'éloigne par-là de la Divinité : car, quand l'esprit considère quelque être en particulier, ce n'est pas tant qu'il s'éloigne de Dieu, que c'est plutôt qu'il s'approche de quelqu'une de ses perfections représentatives de cet être, en s'éloignant de toutes les autres. Cependant il s'en éloigne de manière qu'il ne les perd point entièrement de vue, et qu'il est presque toujours en état de les aller chercher et de s'en approcher. Elles sont toujours présentes à l'esprit; mais l'esprit ne les aperçoit que dans une confusion inexprimable, à cause de sa petitesse, et de la grandeur de l'idée de l'être. On peut bien être quelque temps sans

penser à soi-même; mais on ne saurait subsister un moment sans penser à l'être : et dans le temps même qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être. Mais, parce que les choses qui nous sont fort ordinaires, et qui ne nous touchent point, ne réveillent pas l'esprit avec quelque force, et ne l'obligent pas à faire quelques réflexions sur elles, cette idée de l'être, quelque grande, vaste, réelle et positive qu'elle soit, nous est si familière, et nous touche si peu, que nous croyons presque ne pas la voir, que nous n'y faisons point de réflexion, que nous jugeons ensuite qu'elle a peu de réalité et qu'elle n'est formée que de l'assemblage confus de toutes les idées particulières, quoiqu'au contraire ce soit dans elle seule et par elle seule que nous apercevons tous les êtres en particulier.

Quoique l'idée que nous recevons par notre union immédiate avec Dieu ne nous trompe jamais par elle-même, cependant nous faisons souvent un si mauvais usage des meilleures choses, que la présence ineffaçable de cette idée est une des principales causes de toutes les abstractions déréglées de l'esprit, et par conséquent aussi de toute cette philosophie abstraite et chimérique, qui explique tous les effets naturels par des termes généraux d'acte, de puissance, de cause, d'effet, de formes substantielles, de qualités occultes, d'antipathie, de sympathie, etc.

Il reste encore une autre cause matérielle générale qui peut donner naissance à l'erreur. Cette cause est que le néant n'ayant pas d'idée qui le représente, l'esprit est porté à croire que les choses dont il n'a pas d'idée n'existent point. Nos jugemens ont souvent plus d'étendue que nos perceptions. Nous n'envisageons ordinairement les objets que d'un côté, et nous ne nous contentons pas de juger du côté que nous

avons considéré, mais nous jugeons encore de l'objet tout entier. Aussi arrive-t-il fréquemment que nous nous trompons, parce que bien que la chose soit vraie du côté que nous l'avons examinée, elle se trouve presque toujours fausse de l'autre, et ce que nous croyons vrai n'est seulement que vraisemblable. N'ayant donc point d'idée des autres côtés de notre objet, ou de leur différence d'avec celui qui est présent à notre esprit, nous croyons que ces autres côtés ne sont point, ou tout au moins nous supposons qu'ils n'ont pas de différence particulière.

Quand nous supposerions l'homme maître absolu de son esprit et de ses idées, quoique nous n'ayons souvent pas les idées présentes à l'esprit dès que nous le voulons, cependant nous serions encore nécessairement sujets à l'erreur par notre nature. En effet, l'esprit de l'homme est fini, et tout esprit fini est par sa nature sujet à l'erreur. La raison en est que les moindres choses ont une infinité de rapports, et qu'il faut un esprit infini pour les comprendre. Ainsi un esprit fini ne pouvant embrasser ni comprendre tous ces rapports, quelqu'effort qu'il fasse, il est porté à croire que ceux qu'il n'apercoit pas n'existent point, principalement lorsqu'il ne fait pas d'attention à la faiblesse et à la limitation de son esprit, ce qui lui est fort ordinaire. Ainsi la limitation de l'esprit toute seule emporte avec soi la capacité de tomber dans l'erreur.

Cependant si les hommes, dans l'état même où il sont de faiblesse et de corruption, faisaient toujours bon usage de leur liberté, ils ne se tromperaient jamais. C'est pour cela que tout homme qui tombe dans l'erreur est blâmé avec justice, et mérite même d'être puni. [1] Car il suffit pour ne se point tromper

[1] Malebranche n'aurait-il pas mérité lui-même d'être puni

de ne juger que de ce qu'on voit, et de ne faire jamais des jugemens entiers que des choses qu'on est assuré d'avoir examinées dans toutes leurs parties. Mais les hommes aiment mieux s'assujétir à l'erreur que de se soumettre à la règle de la volonté : ils veulent décider sans peine et sans examen. Ainsi il ne faut pas s'étonner s'ils tombent dans un nombre infini d'erreurs.

Après avoir ainsi développé les idées de Malebranche sur l'origine et les causes de la connaissance en général, il nous sera facile de concevoir son hypothèse à l'égard du mode et de la raison de l'harmonie et de l'union qui existent entre le corps et l'âme. Descartes, pour expliquer ce phénomène, avait eu recours à l'assistance de Dieu, et il n'accordait à l'âme que la faculté de diriger à son gré les forces motrices du corps. Les cartésiens, en particulier de La Forge et Malebranche, trouvèrent qu'il n'est pas moins difficile de comprendre comment l'âme a la puissance de changer la direction des mouvemens du corps, que de concevoir comment elle aurait celle de changer la quantité de ce mouvement lui-même. Ils convertirent donc l'hypothèse de l'assistance de Dieu en celle des causes occasionelles. Ils admirent qu'aucun changement du corps ne dépend en réalité de l'âme, et qu'il ne se passe dans cette dernière rien dont le corps soit la cause efficiente immédiate. C'est pourquoi ils firent provenir tous les mouvemens du corps immédiatement de la puissance divine, qui, seule, les produit à l'occasion des actes de la volonté de l'âme, et dans le même temps que ces actes. Mais, comme la Divinité détermine les mouvemens du corps en harmonie

pour cette assertion, malgré toutes les peines qu'il se donne afin de la justifier ?

avec les actes de la volonté de l'âme, de même aussi, à l'occasion des mouvemens du corps, elle engendre les idées de l'âme dans le même temps qu'ils surviennent; de sorte que, d'après le système des causes occasionelles, il ne reste à l'âme que la liberté de la volonté, laquelle, ainsi qu'il a été dit plus haut, est la source principale de l'erreur, quoique les idées des objets soient produites par Dieu, et que la véracité infaillible de la Divinité fasse que ces idées en elles-mêmes ne peuvent jamais renfermer rien d'erroné. Les deux espèces de changemens, tant ceux qui ont lieu dans le corps, que ceux qui s'opèrent dans l'âme, sont effectués par la Divinité en vertu de certaines lois que sa propre volonté absolue détermine, de manière qu'à un mouvement donné du corps répond une idée donnée de l'âme, et qu'à un acte donné de la volonté de l'âme correspond aussi un mouvement ou un changement donné du corps. Il résulte évidemment de là que l'hypothèse des causes occasionelles, admise par les cartésiens, ne diffère au fond pas du système de l'assistance divine créé par Descartes, et ne s'en écarte qu'à l'égard d'un point peu important, celui que les cartésiens supprimaient l'opinion du fondateur de leur école que la direction des mouvemens du corps est réglée par la volonté libre de l'âme.

Avant de passer à la morale que Malebranche déduisit de ses principes, à l'histoire des contestations que son système lui donna occasion de soutenir, et à l'appréciation de cette doctrine philosophique elle-même, je crois devoir encore faire mention de sa méthode. On la trouve développée fort au long dans le sixième et dernier livre de son ouvrage. Presque partout il se conforme aux règles de Descartes, mais il les développe davantage, et en fait une application plus précise conformément à ses idées métaphysiques.

Malebranche admettait comme pierre de touche de la vérité l'intuitiveté de la connaissance, ou l'évidence, dans le sens que Descartes attachait à ce mot. C'est pourquoi il fondait sa méthode sur la règle générale suivante : On ne doit jamais donner un consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison, c'est-à-dire, sans qu'on connaissé clairement qu'on ferait mauvais usage de sa raison, si on ne voulait pas consentir. Toutes les fois qu'on consent à de simples vraisemblances, on court toujours le risque de se tromper, ou, si on ne se trompe pas, ce n'est que par hasard. Or, puisqu'il n'y a que l'évidence qui nous assure que nous ne nous trompons point, nous devons surtout prendre garde de conserver cette évidence dans toutes nos perceptions, afin que nous puissions juger solidement de toutes les choses qui sont soumises à notre raison, et découvrir toutes les vérités dont nous sommes capables.

Les choses qui peuvent produire et conserver cette évidence sont de deux sortes. Il y en a qui sont en nous, ou qui dépendent en quelque manière de nous, et d'autres qui n'en dépendent point. Comme, pour voir distinctement des objets visibles, il est nécessaire d'avoir la vue bonne, et de l'arrêter fixement sur ces objets, deux choses qui sont en nous et dépendent en quelque manière de nous, de même il faut avoir l'esprit bon, et l'appliquer fortement, pour pénétrer le fond des vérités intelligibles. Mais les yeux ont besoin de lumière pour voir, et cette lumière dépend de causes étrangères. L'esprit aussi a besoin d'idées pour concevoir, et ces idées, d'après le système de Malebranche, ne sont pas au pouvoir de l'homme. S'il arrivait donc que les idées des choses ne fussent pas présentes à notre âme toute les fois

que nous souhaitons de les voir, et si la Divinité, qui éclaire le monde, voulait nous les cacher, il serait impossible de connaître aucune chose, de même que nous ne pouvons pas voir les objets visibles lorsque la lumière nous manque. Mais c'est ce qu'on n'a pas sujet de craindre; car la présence des idées à notre esprit étant naturelle et indépendante de la volonté générale de Dieu qui est toujours constante et immuable, elle ne nous manque jamais pour découvrir les choses qui sont naturellement sujettes à la raison. Or, si les idées de toutes nous sont continuellement présentes, même quand nous ne les considérons pas avec attention, il ne reste autre chose à faire pour conserver l'évidence dans toutes nos perceptions qu'à chercher les moyens de rendre notre esprit plus attentif et plus étendu; de même que, pour bien distinguer les objets visibles, il est nécessaire de notre part d'avoir une bonne vue, et de les considérer fixement.

Cependant, comme les objets que nous considérons ont souvent plus de rapports que nous n'en pouvons découvrir par un seul acte de l'esprit, nous avons encore besoin de quelques règles qui nous donnent l'adresse d'écarter si bien toutes les difficultés, qu'aidés des secours qui nous rendent l'esprit plus attentif et plus étendu, nous puissions découvrir avec une entière vérité tous les rapports des choses que nous examinons. Malebranche divise donc sa méthode en deux parties : la première traite des secours dont l'esprit peut se servir pour devenir plus attentif et plus étendu; et dans la seconde il s'occupe des règles qu'on doit suivre dans la recherche des vérités pour former des jugemens solides, et sans crainte de se tromper. Je vais faire connaître les remarques les plus importantes qu'il a consignées dans chacune de ces deux parties.

L'attention est absolument nécessaire pour arriver à l'évidence de nos connaissances. Elle est produite d'une manière générale par les perceptions, ou, suivant l'expression de Malebranche, par les modifications de notre âme; mais ces mêmes modifications rendent à leur tour la perceptibilité de l'âme plus confuse qu'elle ne doit l'être pour que nous arrivions à la connaissance de la vérité. Or, comme il n'est pas possible que l'âme soit sans passion, sans sentiment, ou sans quelqu'autre modification particulière, il faut faire de nécessité vertu, et tirer même de ces modifications des secours pour se rendre plus attentif. On doit donc commencer par établir une distinction exacte entre les passions elles-mêmes, et apprendre à en connaître les bons ou mauvais effets, afin de choisir ensuite celles auxquelles nous pouvons nous confier en toute assurance pour arriver au bonheur et à la vérité. Malebranche range parmi ces dernières le désir de faire bon usage de son esprit, celui de se délivrer de ses préjugés et de ses erreurs, et celui d'acquérir assez de lumières pour se conduire dans l'état où l'on est, en un mot, toutes les passions qui ne nous engagent point dans des études inutiles, et qui ne nous portent pas à des jugemens trop précipités. Une imagination pure et chaste est le meilleur moyen de les rendre dominantes en nous, et de subjuguer les passions contraires. Cependant il faut surtout prendre garde de ne pas juger des choses par passion, mais seulement par la vue claire de la vérité, règle difficile et souvent impossible à observer quand les passions sont un peu vives. En effet, la passion ne doit servir qu'à renouveler l'attention, et à la fortifier, sans prendre d'empire sur elle, parce qu'alors elle nous induit en erreur.

Les sens doivent également fournir des secours

pour rendre l'esprit attentif. Les sensations, d'après leur nature, réveillent notre attention d'une manière beaucoup plus vive que les idées pures. Ainsi on peut corriger le défaut d'application de l'esprit aux vérités qui ne le touchent pas, en les exprimant par des choses sensibles qui le touchent. De là vient que les mathématiques ont un bien plus grand degré d'évidence que la philosophie. Cependant la sensibilité elle-même doit être modérée chez nous; il ne faut pas que l'esprit soit par trop occupé des objets qui touchent les sens, circonstance qui nuit toujours à la connaissance de la vérité. Malebranche recommande l'étude des mathématiques, comme le moyen le plus propre à rectifier les perceptions des sens et l'imagination, à ouvrir l'esprit, et à le rendre plus attentif.

Après ces remarques sur les moyens qui conviennent pour éveiller et diriger l'attention de l'esprit, Malebranche indique encore les préceptes généraux suivans, auxquels on doit se conformer dans la recherche de la vérité : 1.° Il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnemens, pour découvrir la vérité sans crainte de se tromper. Nous ne devons donc raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires; nous devons aussi commencer toujours par les choses les plus simples et les plus faciles, et nous y arrêter fort long-temps avant que d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus difficiles. Cette première règle est celle qui jouit de l'application la plus étendue. 2.° Il faut concevoir très-distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, et avoir des idées de ses termes assez distinctes pour les pouvoir comparer, et pour en reconnaître ainsi les rapports que l'on cherche. 3.° Lorsqu'on ne peut reconnaître les rapports que les choses ont entre elles en les comparant immé-

diatement, il faut découvrir par quelque effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes qui puissent servir comme de mesure commune pour reconnaître par leur moyen les rapports qui sont entre elles. 4.° Quand les questions sont difficiles et de longue discussion, il faut retrancher avec soin du sujet qu'on doit considérer toutes les choses qu'il n'est pas nécessaire d'examiner pour découvrir la vérité qu'on cherche; car on ne doit pas partager inutilement la capacité de l'esprit, et toute sa force doit être employée aux choses seules qui le peuvent éclairer. 5.° Lorsque la question est ainsi réduite aux moindres termes, il faut diviser le sujet de la méditation par parties, et les considérer toutes les unes après les autres selon l'ordre naturel, en commençant par les plus simples, c'est-à-dire, par celles qui renferment le moins de rapports, et ne passer jamais aux plus composées avant d'avoir reconnu distinctement les plus simples, et se les être rendues familières. Les autres règles de Malebranche sont déjà renfermées dans les cinq précédentes. Ensuite il fait voir comment les défauts des anciens systèmes philosophiques proviennent de ce que leurs auteurs n'ont point observé ces règles, et comment il suffit de ne pas les négliger pour se préserver de l'erreur dans la doctrine de Descartes. Il donne aussi de plus amples détails sur leur application aux cas particuliers.

La philosophie pratique de Malebranche se rattache de la manière la plus intime à son système théorétique de métaphysique, et les particularités qu'elle présente dépendent de ce dernier, sans la connaissance duquel elle serait entièrement inintelligible. Aussi Malebranche lui-même conseille-t-il à ceux qui veulent lire son *Traité de morale* de parcourir auparavant ses écrits antérieurs, mais surtout

son livre *De la recherche de la vérité*, dont le contenu est en effet caractéristique. Déjà, dans ce dernier ouvrage, il avait consacré à l'influence des affections, inclinations et passions sur la connaissance de la vérité, plusieurs chapitres où il effleurait aussi leurs rapports avec la moralité de l'homme, et faisait des applications générales de sa métaphysique théorétique à la morale et la religion. Mais il jugea nécessaire d'écrire encore un traité particulier sur la philosophie morale développée d'après ses propres principes théorétiques.

Son *Traité de morale* se compose de deux parties. Dans la première il fait voir que la vertu consiste en un amour de l'ordre éternel et immuable de l'univers, qui domine dans les actions de l'homme, et qui est devenu capacité chez lui. Les conditions principales et les plus essentielles de la vertu sont la force et la liberté de l'esprit. A cette discussion succède celle des causes occasionelles, et des moyens propres à former l'esprit, à l'éclairer, et à faire acquérir les sentimens sans lesquels on ne peut avoir l'amour de l'ordre éternel dans les actions. Malebranche signale également les causes occasionelles des sentimens de l'homme qui agissent en sens contraire de la Grâce divine, afin d'enseigner à les éviter. La seconde partie renferme l'éthique en particulier, mais traitée d'une manière originale.

Je crois devoir ajouter encore quelques notions pour répandre plus de jour sur la liaison qui existe entre les parties pratique et théorétique de la philosophie de Malebranche. La raison générale est la sagesse divine elle-même. C'est par elle que tous les hommes sont unis à la Divinité. Le vrai et le faux, le juste et l'injuste, sont pour tous les êtres raisonnables ce qu'ils sont pour Dieu. Il n'y a d'autre différence entre Dieu et l'esprit humain, sinon que ce-

lui-ci, étant limité, ne connaît pas tous les rapports que les objets de sa connaissance peuvent avoir les uns avec les autres et avec lui-même, et qu'il est susceptible de se tromper souvent en jugeant des relations qu'il ne connaît pas, quoiqu'il parvienne à éviter l'erreur en bornant son jugement aux seules relations qu'il aperçoit réellement. Au contraire, Dieu, d'après sa nature, est infaillible, et ne peut ni se tromper, ni pécher; il est à lui-même sa lumière et sa loi; la raison lui est con-substantielle; il la connaît parfaitement, et il l'aime invinciblement.

Toutes les vérités pratiques et spéculatives [1] ne sont que des rapports de grandeur et de perfection. La fausseté n'a rien de réel; car elle concerne des rapports de choses qui n'existent point réellement. En émettant un faux jugement, on croit connaître quelque chose, mais on ne connaît en réalité rien. La vérité est donc l'ordre éternel des rapports des choses, tel qu'il a été déterminé par la raison divine générale. Quand l'homme se trompe, ce n'est point d'après la raison générale, car celle-ci ne peut pas errer; elle n'aperçoit et ne juge que ce qui est réel; mais l'homme se trompe d'après sa raison particulière, parce qu'il juge des choses qu'il ne connaît pas, et qui par conséquent ne jouissent point d'une existence réelle. La fausseté exprime donc un désordre qui contredit l'ordre éternel et la vérité divine, et quand l'homme agit d'après de faux jugemens et de fausses maximes, comme il est lui-même la cause de la fausseté des jugemens qui déterminent ses actions, il blesse l'ordre divin, agit d'une manière fautive, et pèche.

[1] Malebranche appelle ici spéculatives les vérités mathématiques et celles qui expriment un rapport d'égalité ou d'inégalité. Les vérités pratiques se rapportent aux actions et à l'état de l'homme.

La vérité et l'harmonie réelles étant des rapports nécessaires et immuables de grandeur et de perfection, que la substance de l'intelligence divine renferme en elle, celui qui connaît ces rapports a la même connaissance que Dieu, et celui qui règle son amour sur eux obéit à la même loi que Dieu. Il y a donc entre lui et Dieu une corrélation parfaite d'esprit et de volonté. Il devient semblable à Dieu, autant qu'il lui est possible de s'assimiler à la Divinité.

L'homme est un être raisonnable. Sa vertu et sa perfection se bornent donc à aimer la raison, c'est-à-dire qu'elles consistent dans l'ordre. La connaissance des vertus spéculatives, ou des rapports de grandeur, n'entre pas ici en considération, parce qu'elle n'a point d'influence sur nos devoirs, ou en exerce moins que la connaissance et l'amour des rapports de perfection, c'est-à-dire, que les vérités pratiques dont la perfection humaine dépend aussi. L'homme doit donc aspirer à cette dernière connaissance et à ce dernier amour. Il ne faut pas qu'il se mette en peine de savoir si le bonheur en résultera pour lui, et il doit à cet égard placer sa confiance en Dieu. Or Dieu est juste, et doit nécessairement récompenser la vertu. Tout le bonheur que nous aurons mérité, n'en doutons point, nous ne manquerons pas de l'obtenir en partage.

L'obéissance qu'on rend à l'harmonie éternelle est la soumission à la loi divine, et la vertu dans tous les sens. Mais la soumission à la nature, aux suites des résolutions de Dieu, ou à la puissance de la Divinité, est plutôt nécessité que vertu. On peut se conformer à la vertu, et être corrompu ; car actuellement la nature est corrompue. Au contraire, il est possible de résister à l'action de Dieu, sans désobéir à ses commandemens ; car quelquefois l'action

particulière de Dieu est déterminée de telle sorte par les causes secondaires ou occasionelles, que, dans un certain sens, elle n'est pas conforme à l'ordre divin éternel. Il est vrai, ajoute Malebranche, dont on sentira de suite combien l'idée est paradoxale, que Dieu ne veut rien autrement que d'une manière conforme à l'ordre éternel, mais souvent il agit en quelque manière contre l'ordre. Car l'ordre même voulant que Dieu, comme cause générale, agisse d'une manière uniforme et constante en conséquence des lois générales qu'il a établies, il produit des effets contraires à l'ordre. Il forme des monstres, et sert maintenant à l'injustice des hommes, à cause de la simplicité des voies par lesquelles il exécute ses desseins : de sorte que celui qui prétendrait obéir à Dieu en se soumettant à sa puissance, en suivant et respectant la nature, blesserait l'ordre, et tomberait à tous momens dans la désobéissance.

Il ne faut pas entendre à faux ces propositions de Malebranche, ce qu'il serait facile de faire d'après la manière dont il s'exprime. Il veut seulement dire que la loi théorétique de la nature ne peut pas être la règle des actions libres, et il rend cette idée en disant qu'on ne doit pas agir d'après la loi générale suivant laquelle Dieu a déterminé nécessairement et mécaniquement le cours de la nature, mais d'après l'ordre moral du monde établi par la Divinité, et qui sert de loi aux êtres raisonnables libres. Il fait de cette manière disparaître la contradiction apparente qui règne dans son assertion, quand il prétend qu'on doit dans le même temps agir d'une manière conforme à une loi divine et d'une manière contraire à une autre loi divine.

Les éclaircissemens et les exemples qu'il ajoute prouvent qu'il donnait réellement ce sens à sa propo-

sition. Si les lois du cours de la nature étaient les lois morales de Dieu, on commettrait un crime en s'éloignant d'une maison qui menace de tomber; car on ne pourrait, sans injustice, refuser de rendre à Dieu la vie qu'il nous a donnée, quand il la redemande. Ce serait donc aussi mépriser la sagesse divine que de détourner le cours d'une rivière ou d'un ruisseau. Mais on ne doit pas suivre tranquillement la nature. Dieu règle le cours de cette nature d'après des lois une fois fixées par lui. On peut rectifier l'œuvre de la nature, sans offenser la sagesse de la Divinité. On résiste ici à son action, mais non à sa volonté, parce que Dieu ne veut pas positivement et directement tout ce qu'il fait et opère. Dieu ne veut pas directement les mauvaises actions, comme, par exemple, un meurtre, quoiqu'il meuve et conduise le bras de celui qui égorge son semblable; et malgré que ce soit lui qui fasse pleuvoir, il est cependant permis à chacun de se mettre à couvert de la pluie. Dieu conduit le bras du meurtrier conformément aux lois générales de l'association de l'âme avec le corps, mais il n'a en aucune manière établi ces lois dans l'intention que les hommes se massacrent les uns les autres. Ici on ne doit pas confondre la Divinité avec l'homme. Si on résiste à l'action des hommes, on les offense; car, puisqu'ils n'agissent que d'après leur volonté particulière, on ne peut pas résister à leur action sans apporter en même temps obstacle à leurs desseins. Mais quand on résiste raisonnablement à l'action de Dieu, loin de l'offenser par cette conduite, on favorise au contraire ses intentions morales, avec lequelles il est impossible que le cours mécanique de la nature soit toujours en harmonie.

Cependant, ajoute encore Malebranche, quoique le cours de la nature ne soit pas notre loi morale, et que notre vertu ne consiste point à nous y sou-

mettre, nous devons toutefois, dans bien des cas, y porter une attention morale, comme, par exemple, lorsque l'ordre moral du monde l'exige, mais nous n'y sommes point obligés en vertu d'un mécanisme naturel nécessaire. Un homme à qui la goutte fait souffrir des douleurs aiguës, a pour devoir de souffrir avec patience et résignation, parce qu'il est pécheur, et que l'ordre moral du monde exige qu'il expie ses péchés. S'il n'était point pécheur, et que l'ordre moral n'exigeât pas cette expiation de sa part, il devrait employer tout son pouvoir à se procurer les soulagemens et les commodités qui dépendent de lui.

Il n'y a donc pas d'autre vertu que l'amour de l'ordre divin du monde. Toutes les vertus qui ne découlent pas de ce principe ne sont qu'apparentes. On ne doit pas non plus confondre la vertu, qui est une et la même en général, avec les devoirs, dont il existe un grand nombre. Chacun peut remplir ses devoirs, et faire des actions dictées par la grandeur d'âme et la générosité, sans posséder la vertu. On peut paraître vertueux au jugement des hommes, et ne pas l'être réellement, lorsqu'on n'est point animé de l'amour de l'ordre moral du monde. Bien des hommes croient être vertueux, qui se contentent toutefois d'obéir à leur penchant naturel pour certains devoirs; mais comme ce n'est pas la raison qui les guide, ils devienent vicieux par exagération, pendant qu'ils s'imaginent être des modèles de vertu. La foi seule conduit à la raison; mais la raison est la loi suprême et la plus générale pour toutes les intelligences.

L'amour de l'ordre moral du monde doit être naturel, libre, actif et ordinaire chez l'homme. C'est alors seulement qu'il produit la véritable vertu. Il ne diffère pas de la vraie philanthropie. Mais il faut en distinguer deux espèces, que Malebranche nomme

amour d'union, et amour d'estime et de bienveillance. L'amour d'union ne peut être relatif qu'à la bonté, ou à la perfection qui se rapporte à notre bonheur. Or Dieu seul est bon, parce que seul il a le pouvoir d'opérer notre bonheur. L'amour d'union doit donc avoir Dieu pour objet. Nous aimons les autres hommes d'un amour d'estime et de bienveillance, à cause de certaines perfections qu'ils possèdent. Un amour éclairé de soi-même n'est pas en contradiction avec l'amour d'union. L'homme, en vertu de cet amour de soi-même, veut être heureux, et ce désir le conduit à s'unir avec l'être sur la bonté duquel son bonheur repose. Le cas cesse d'être le même, quand l'égoïsme est un amour d'estime et de bienveillance pour soi-même : alors il dégénère presque toujours en une inclination vicieuse. L'ordre éternel de la justice exige que la récompense soit proportionnée au mérite, et le bonheur à la vertu ainsi qu'à la perfection de l'esprit; mais l'égoisme a coutume de ne pas vouloir souffrir de bornes au bonheur et à l'honneur. Quelqu'éclairé qu'il soit, lorsqu'il n'est pas juste, il contredit l'ordre moral du monde, car il ne peut pas être injuste sans troubler et renverser cet ordre. Mais s'il est raisonnable, et s'il se renferme dans les limites de la justice, de sorte qu'il se concilie avec l'ordre moral du monde, alors il peut donner naissance à la plus grande perfection dont l'homme soit susceptible. Un homme qui demeure toujours dans le rapport qui lui convient, qui veut seulement être heureux autant qu'il mérite de l'être, qui ne cherche le bonheur que dans la justice qu'il attend du juge suprême, qui vit dans la foi, et qui jouit avec satisfaction, constance et patience de l'espoir et du pressentiment du vrai bien, est un véritable homme de bien, quand même l'amour-propre serait le principe naturel de ses ac-

tions, mais réglé et restreint par la Grâce, ainsi que par l'amour de l'ordre moral du monde.

On ne doit cependant pas croire que l'amour de l'ordre moral du monde consiste dans des vertus, ou plutôt dans des dispositions particulières qu'on peut acquérir ou perdre. L'ordre moral du monde n'est pas une chose qu'il soit possible de commencer et de cesser entièrement d'aimer, Il existe en Dieu, et Dieu l'imprime sans interruption en nous. C'est une loi écrite en caractères indélébiles dans notre intérieur. Il est l'objet naturel et nécessaire de toutes les pensées et de tous les actes des esprits. On peut commencer et cesser d'aimer uue créature, parce que l'homme n'est point fait pour elle; mais on ne peut pas renoncer entièrement à la raison, ou cesser d'aimer l'ordre moral du monde. L'amour de cet ordre règne aussi partout où l'égoïsme ne s'y oppose pas. Il règne même souvent quand l'amour-propre s'y oppose, et on le rencontre jusque chez les malfaiteurs. En effet, l'injustice fait quelquefois ressortir la beauté de la justice, de sorte que l'amour-propre trouve encore son compte à se conformer à l'ordre moral du monde.

Malebranche distingue quatre degrés de l'amour de l'ordre moral du monde, le naturel, le libre, l'actif et l'habituel. Les idées qu'il attache à chacun de ces degrés n'ont pas besoin d'explication, puisque les noms suffisent pour les faire connaître. On voit clairement aussi que l'amour libre, habituel, et devenu dominant, peut seul justifier l'homme, et que seul il forme la base de la vertu.

Quant à la connaissance des moyens propres à faire dominer l'amour de l'ordre moral du monde, elle exige d'abord le développement de deux vérités pratiques fondamentales, savoir : la première, que les actions opèrent les capacités, et qu'à leur tour

les capacités déterminent les actions; la seconde, que l'âme n'exécute pas toujours les actions que la capacité devenue dominante en elle entraîne à sa suite. Ainsi un pécheur peut ne point commettre un péché, quoiqu'il ait acquis une malheureuse capacité de pécher, et le juste peut bien oublier une fois l'amour de la justice, parce qu'aucun pécheur n'est totalement dénué d'amour pour l'ordre moral du monde, et qu'aucun homme juste n'est absolument sans amour propre, lequel contraste avec le principe de la vertu. L'homme ne saurait donc pas devenir juste devant Dieu par la seule volonté libre en général, et la Grâce divine lui est absolument nécessaire pour y parvenir. Mais les moyens naturels de procurer au principe moral une solidité inébranlable, et une influence toujours dominante sur la volonté, sont la réflexion et le sentiment, sans lesquels aucune capacité ne peut se développer en l'homme par la voie naturelle. Si on réfléchit au sentiment intérieur que l'homme a de soi-même, on voit que la volonté n'aime jamais réellement le bien, lorsque la raison ne le lui montre pas comme tel, ou que le sentiment ne le lui représente point. Si on interroge la raison pour en savoir la cause, on découvre que les choses doivent être ainsi, sans quoi le Créateur donnerait à la volonté des impressions inutiles et sans but.

C'est donc la raison qui découvre le bien qu'elle aime par une impression irrésistible de ce bien, et c'est le plaisir qui en confirme l'existence réelle. Ce fait nous conduit à la connaissance des moyens par lesquels l'amour du vrai bien devient une aptitude dominante en nous. Il faut d'abord l'énergie de l'esprit. Cette énergie consiste dans l'habitude de supporter les efforts de l'attention. Il est difficile de contempler des idées abstraites, et cependant cette

contemplation est nécessaire pour nous éclairer suffisamment sur le vrai bien. On acquiert donc la force d'esprit en modérant la sensibilité, l'imagination et les passions, réglant ses études, ne méditant que sur des idées claires, et cherchant toujours à se procurer des idées évidentes. Malebranche trace plusieurs règles excellentes pour habituer l'esprit à une contemplation qui puisse le conduire à la connaissance du vrai bien; mais il me serait impossible de les rapporter ici sans m'engager dans de trop longs détails. L'homme doit travailler d'esprit pour gagner la vie de l'esprit. Il doit donc ne rien négliger de ce qui est capable de faciliter, de favoriser et d'assurer ce travail de l'esprit, mais éviter aussi tout ce qui peut le rendre difficile, y apporter obstacle, et distraire l'attention.

En même temps que la force, il faut que l'esprit acquière et conserve la liberté, et qu'il se garde bien d'en abuser. La règle la plus importante et la plus générale à cet égard est de suspendre autant que possible sa décision en matière de jugement. L'application seule de cette règle peut faire éviter l'erreur et le péché, comme l'énergie de l'esprit peut seule délivrer des chaînes de l'ignorance. La liberté de l'esprit, aussi bien que sa force, est une aptitude de bien concevoir, qui s'accroît toujours à proportion de l'usage qu'on en fait. Celui qui ne décide, lorsqu'il s'agit de mesures à prendre et d'actions, que quand l'évidence force son assentiment, ne regardera jamais avec évidence des biens faux comme des biens véritables, mais trouvera qu'on ne voit jamais évidemment ce qui n'existe pas en réalité. On ne peut pas non plus suspendre son jugement, sans apporter dans le même temps un plus haut degré d'attention; mais une attention plus grande fait disparaître toutes

les apparences illusoires et toutes les simples vraisemblances, qui aveuglent les esprits faibles et les âmes adonnées servilement à la volupté.

A la vérité, pour obéir sans restriction à l'ordre moral du monde, il faut une ferme disposition d'esprit, qui ne peut être que l'effet de la Grâce divine. Il n'est pas possible, d'après la nature, qu'un homme continuellement distrait par des choses qui stimulent ses sens et excitent ses passions, se surveille toujours, et demeure fidèle aux lois de la raison et de la religion, si Dieu ne l'assiste pas de sa Grâce particulière. Mais la force de l'esprit et la véritable liberté de l'âme peuvent cependant contribuer beaucoup à inspirer une obéissance continuelle envers la loi morale. Elles agrandissent nos idées de l'importance de la vertu : nous prenons du mépris pour les passions, et la chasteté de l'imagination se trouve rétablie.

Mais comment l'homme obtient-il la Grâce divine, qui est le moyen principal et le plus essentiel pour arriver à la vertu? En donnant la solution de ce problème, Malebranche s'enfonce dans un mysticisme religieux dont l'exposition ne peut pas trouver place ici. Au reste, malgré ce mysticisme, sa théorie morale était bien éloignée de faire consister la vertu en un amour désintéressé de Dieu, comme il nous le prouve lui-même quand il assure que la crainte de l'enfer n'est pas un motif moins puissant que le désir du bonheur, pour porter l'homme à la vertu. Dans les derniers chapitres il traite encore de l'imagination et des passions, indique jusqu'à quel point elles peuvent détruire ou empêcher les effets de la Grâce, et fait connaître la manière dont on peut en corriger ou en prévenir la dépravation morale.

Les nouvelles opinions de Malebranche au sujet de l'origine et des causes de la connaissance trou-

vèrent plusieurs antagonistes pendant le cours même de sa vie. Celui qui mérite le plus d'être signalé est Antoine Arnauld, parce qu'il contribua puissamment, sous d'autres rapports, à établir et à propager une meilleure philosophie en France. Arnauld était un des principaux savans de Port-Royal; et comme cette société a rendu de grands services à la littérature, mais surtout à la philosophie et à la théologie du temps, je crois devoir commencer par la faire connaître d'une manière générale avant d'exposer les opinions d'Arnauld lui-même.

Philippe-Auguste, roi de France, étant un jour à la chasse, s'égara à une certaine distance de Paris. Ce prince entra dans une petite chapelle auprès de Chevreuse, et y attendit que sa suite l'eût rejoint. Il donna le nom de *Port du Roi*, *Port-Royal*, à cette chapelle, et résolut d'y faire construire un couvent. Odon de Sully, évêque de Paris, ayant appris les intentions du souverain, se rendit à Chevreuse, et y fonda, en 1204, une abbaye, de concert avec Mathilde, femme de Mathieu de Montmorency. Cette abbaye fut donnée à des cisterciennes, qui demeurèrent sous la juridiction du général de cet ordre jusqu'en 1627, époque où on les transféra dans le faubourg Saint-Jacques. Cependant l'archevêque de Paris leur permit, en 1647, d'envoyer de nouveau des religieuses à Port-Royal des Champs, et de rétablir le couvent qui existait autrefois en cet endroit. Quelque temps après il fut ordonné dans tout le royaume de signer le formulaire du pape Alexandre VII. Les religieuses de Port-Royal de Paris signèrent, mais celles de Port-Royal des Champs ayant refusé d'abord leur signature, ne l'accordèrent ensuite qu'à certaines condition et restrictions. Comme elles persistèrent dans les mêmes dispositions jusqu'en 1709, le roi crut

que le seul moyen de les contraindre à l'obéissance était de les disperser. Le couvent de Port-Royal des Champs fut donc entièrement supprimé, et les biens en furent réunis à ceux de Port-Royal de Paris. Plusieurs ecclésiastiques qui pensaient de même que les religieuses s'étaient également rendus à Port-Royal des Champs, où on leur assigna des logemens. Ils s'y livrèrent à des travaux littéraires, s'occupèrent principalement de la philosophie et de la théologie, et s'adonnèrent à l'éducation de la jeunesse; certains d'entr'eux se distinguèrent au point de mériter une place parmi les écrivains les plus instruits et les plus spirituels du temps. Comme ils professaient en philosophie et en théologie différentes opinions qui leur étaient particulières, comme aussi ils prirent une part très-active aux disputes qui régnaient alors dans l'empire de ces deux sciences, défendirent le jansénisme contre les Jésuites, et formèrent, sous ce point de vue, une secte distincte; on leur donna le nom de Messieurs de Port-Royal; de même aussi que les grammairiens désignèrent sous celui de logique de Port-Royal leurs manuels de grammaire grecque et latine et de logique.

Antoine Arnauld naquit à Paris, en 1612. Il était le vingtième enfant de sa famille. Son père, avocat de mérite, passa les dernières années de sa vie au couvent de Port-Royal des Champs, dans l'histoire duquel toute la famille joue en général un des principaux rôles. Arnauld étudia d'abord la philosophie et la jurisprudence : ensuite il se consacra à la théologie dans le collége de la Sorbonne, où il prit le bonnet de docteur en 1641. Son attachement aux principes de Saint-Augustin et de Jansénius sur la Grâce, ainsi que divers écrits philosophiques, le firent voir de mauvais œil par les Jésuites, à tel point qu'après de vives disputes, il fut exclus de la

faculté de théologie en 1656, et d'une manière qui ne permettait pas de douter que ce ne fût une vengeance exercée par ses ennemis. Ayant été mandé à Rome pour se justifier à cause des troubles excités par le fréquent usage de la communion dont il avait embrassé la défense dans un ouvrage, il fut obligé de se cacher en différens endroits, et de vivre dans la solitude de Port-Royal des Champs jusqu'en 1668, époque où les dissensions occasionées par le jansénisme cessèrent. Cependant il quitta volontairement la France en 1679, et passa le restant de ses jours dans les Pays-Bas, où il se consacra exclusivement à la retraite et aux sciences, et mourut en 1694.

Le plus important de tous ses écrits philosophiques est le manuel de logique intitulé : l'*Art de penser*, qui est en grande partie, sinon même en totalité, de lui. Arnauld blâma et corrigea les défauts de l'ancienne logique scolastique et aristotélique, et ne conserva de celle du philosophe de Stagyre que les règles véritablement utiles. Cependant il laissa encore subsister beaucoup trop de subtilités dialectiques et syllogistiques, peut-être dans la vue de paraître condescendre jusqu'à un certain point aux opinions de son siècle. Les trois premiers livres renferment la doctrine des idées, des jugemens et des raisonnemens, calquée en grande partie sur Aristote, mais exposée cependant avec une clarté et une précision bien supérieures à celles des anciens manuels de logique. Le quatrième livre traite de la méthode. Arnauld y met à profit les préceptes de Descartes. Il discute parfaitement bien surtout la manière de découvrir, de prévenir et de rectifier les préjugés. L'Art de penser vit pour la première fois le jour en 1664 ; mais il en parut ensuite plus de dix éditions, toutes corrigées et augmentées, de sorte que les dernières diffèrent beaucoup de la première.

On le traduisit aussi en latin. Ce livre contribua fortement à perfectionner l'étude de la logique en France, en Allemagne et dans les Pays-Bas. Il mérite même de ne point encore être négligé aujourd'hui [1].

J'ai déjà parlé des objections qu'Arnauld fit contre le système de Descartes. Il se déclara formellement dans un ouvrage particulier (*Des vraies et des fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la vérité*) contre les opinions de son ami Malebranche, et surtout contre ce que ce dernier avait dit au sujet des bases de la connaissance, et de la différence entre les idées subjectives et objectives. Mais il n'en demeura pas là, et il attaqua encore le système entier de Malebranche. Comme sa critique est la plus complète et la plus habile dans l'esprit de la philosophie du temps, je crois devoir m'y arrêter un peu.

Arnauld prétend que l'assertion de Malebranche: Nous voyons toutes choses en Dieu, repose sur de faux préjugés. Il commence par indiquer certaines règles de méthode qu'on doit observer dans les recherches de cette nature. Il faut partir des idées les plus simples et les plus claires, et ne point obscurcir ce qu'on aperçoit avec clarté par des idées confuses dont on se sert ensuite pour éclaircir encore davantage les autres; car c'est en propres termes vouloir

[1] On n'est pas d'accord sur le ou les auteurs de l'*Art de penser* de Port-Royal. Le marquis d'Argens dit que deux ou trois membres de Port-Royal y prirent part. Léibnitz, qui connaissait bien la littérature de son temps, l'attribue à Arnauld, et le biographe français de ce dernier assure également le fait. La meilleure traduction latine parut à Halle, en 1704 et 1718. Elle a pour auteur Jean-Conrad Braun. Budde y a joint une préface. Elle renferme toutes les additions des dernières éditions françaises.

éclairer la lumière par les ténèbres. On ne doit jamais non plus demander pourquoi à l'infini, mais s'arrêter à ce qu'on sait avec certitude de la nature d'un objet. Il ne faut pas, par exemple, demander pourquoi l'étendue est divisible, et pourquoi l'esprit peut penser. La nature de l'étendue entraîne la divisibilité, et celle de l'esprit, la pensée. On ne doit pas exiger la definition d'idées qui sont claires par elles-mêmes, et qu'on ne ferait qu'embrouiller par des définitions, comme sont entr'autres les idées de l'existence et de la pensée. Enfin il ne faut par confondre les esprits avec les corps, ni les corps avec les esprits, et attribuer aux uns les qualités qui ne conviennent qu'aux autres; ce qui arrive, par exemple, quand on accorde aux corps l'horreur du vide, et aux esprits le besoin de la présence locale des objets pour les apercevoir. Arnauld, conformément à ces règles, procède à la critique des hypothèses de Malebranche.

Il dirige principalement ses attaques contre le dogme que nous n'apercevons pas les objets d'une manière immédiate, que ce sont les idées de ces objets qui constituent les objets immédiats de nos perceptions, et que nous ne voyons les qualités de chaque chose que dans son idée. Arnauld assure qu'on peut démontrer géométriquement le contraire.

1.° Notre esprit, pour connaître les corps, n'a nul besoin d'idées objectives, ou d'êtres représentatifs distincts des perceptions. On ne croit ces idées nécessaires que parce que les corps ne peuvent pas être unis par eux-mêmes à notre esprit. En effet, cette phrase : Les corps ne peuvent pas être réunis par eux-mêmes à notre esprit, présente deux sens différens ; A, qu'ils ne sont pas causes de ce que nous les percevons, et qu'ils ne peuvent point produire dans notre esprit les perceptions que nous avons

d'eux ; B, qu'ils sont perçus par des idées différentes de nos perceptions objectives. Malebranche adoptait évidemment ce dernier sens ; mais alors il supposait d'avance ce qu'il aurait dû commencer par prouver.

2.° Il est contraire à la saine philosophie d'admettre, en traitant une matière importante, un principe général dont tous les raisonnemens suivans dépendent, et qui, non-seulement n'a pas d'évidence, mais encore contredit tout ce que notre connaissance renferme ayant l'évidence. Or, Malebranche suppose, comme un fait évident et indubitable, que notre âme ne peut pas connaître d'autres objets que ceux qui lui sont présens. Nous voyons, dit-il, le soleil, les étoiles et un nombre infini d'objets hors de nous, mais il n'est pas vraisemblable que l'âme abandonne le corps, et qu'elle se répande dans les régions du ciel pour contempler ces objets. Elle ne les voit donc pas par elle-même ; l'objet immédiat de l'esprit, quand il voit le soleil, n'est donc pas le soleil, mais quelque chose qui est uni à notre âme de la manière la plus intime, et que j'appelle une idée. En conséquence, Malebranche prétendait que l'âme ne peut absolument point apercevoir les objets éloignés du lieu où elle se trouve. Cette assertion est, non-seulement douteuse, mais encore fausse au dernier point. L'âme peut apercevoir une infinité de choses distantes d'elle, et elle le peut parce que Dieu lui en a donné le pouvoir. Chacun est intimement convaincu que son âme a la faculté de percevoir les objets extérieurs. Comme cet effet est une suite immédiate de la nature des facultés intellectuelles que l'âme doit au Créateur, c'est aussi à Dieu qu'elle est redevable de ce pouvoir. Or, les choses que l'homme aperçoit hors de lui, comme le soleil et les étoiles, sont éloignées du lieu de l'âme

Donc l'âme a le pouvoir d'apercevoir les corps extérieurs distans du lieu de son existence, et cette puissance lui a été donnée par le Créateur, parce qu'elle est une suite immédiate de la nature des facultés intellectuelles. Arnauld ajoute encore plusieurs argumens à la preuve précédente. Dieu a créé l'homme pour contempler et admirer ses ouvrages, et, dans cette vue, il a joint un corps à son âme; il doit donc lui avoir concédé aussi l'aptitude d'apercevoir tant son propre corps que les choses environnantes, qui, d'après leur nature, doivent nécessairement être à distance de l'âme. Supposons d'ailleurs que l'âme fasse le voyage du ciel pour voir les étoiles, ce voyage ne lui serait pas encore inutile suivant l'hypothèse de Malebranche; car les étoiles demeurent toujours des corps hors d'elle, quelle que soit la distance dont elle s'en rapproche. En général, la présence locale n'est pas une condition nécessaire pour la connaissance des choses extérieures, puisque l'âme peut connaître une infinité de choses qu'elle-même pense être absentes.

5.° Malebranche croit qu'il est absolument indispensable pour la connaissance d'un objet que l'idée de cet objet soit en réalité présente à l'âme, tandis que l'existence de cet objet lui-même, hors de l'idée qui lui correspond, n'est pas absolument nécessaire. Si on entend ici par idée la perception subjective de l'âme, la proposition est exacte, mais alors même elle ne prouve rien en faveur de l'hypothèse de Malebranche. Au contraire, si on désigne ainsi l'idée objective ou l'être représentatif de l'objet, la proposition est fausse. Si on prétendait supposer, d'une manière absolue, qu'il n'est pas possible de douter de l'existence des idées objectives, on serait évidemment obligé d'admettre la proposition en question comme étant déjà prouvée. Est-il inutile qu'il

existe hors de nous quelque chose de semblable à l'idée objective : il n'est pas moins inutile qu'il existe hors de nous quelque chose de correspondant à la perception objective, comme, par exemple, le soleil. De là il résulte que nous n'avons pas la moindre raison de recourir aux idées objectives, puisque nous aurions une image du soleil quand bien même il n'existerait pas de soleil objectif ou réel dans le monde.

4.° Rien ne doit être plus suspect au philosophe raisonnable que les entités dont on n'a que des idées confuses, et qui semblent avoir été inventées pour expliquer des choses qu'on ne croyait pas pouvoir expliquer autrement. On est autorisé à rejeter absolument ces entités, dès qu'on est en état de démontrer qu'elles sont inutiles. Mais les idées objectives de Malebranche sont de cette nature. On n'en a nul besoin pour faire concevoir l'aptitude de l'esprit à connaître les choses matérielles : il faut donc les rejeter absolument. Dieu ne peut pas avoir uni l'âme à un corps entouré d'un nombre infini d'autres corps, sans avoir voulu lui accorder dans le même temps la faculté de connaître ces derniers. Tous les actes de la volonté de Dieu sont immédiatement suivis d'effets. Il est donc incontestable que Dieu a donné à l'âme la faculté de connaître les corps, comme aux corps l'aptitude à être connus par l'âme. Tout cela est plus clair que le jour. Mais si Dieu voulut accorder ces facultés réciproques à l'âme et au corps, il était incontestablement plus simple de faire connaître les corps à l'âme d'une manière immédiate, c'est-à-dire, sans idées objectives, que de les lui faire connaître avec le secours de ces idées, et d'une manière si embrouillée, qu'on trouverait difficilement un homme de bonne foi qui avouât les bien concevoir. Or, Dieu choisit toujours les

moyens les plus simples, et c'est une maxime dont Malebranche lui-même fait un fréquent emploi.

5.° La fausseté d'un principe n'est jamais plus évidente, que quand il conduit à des erreurs et à des absurdités absolument contraires à ce qu'on avait auparavant érigé en axiomes incontestables. Malebranche, en développant son système, contredit lui-même ses propres principes. Il prétend d'abord que toutes les choses que l'âme aperçoit sont de deux sortes : ou elles sont dans l'âme, ou elles sont hors de l'âme. Notre âme n'a pas besoin des idées pour apercevoir les premières. Mais, quant à celles qui sont hors de l'âme, nous ne pouvons les apercevoir que par le moyen des idées, en supposant que ces choses ne puissent pas lui être intimement unies. Or, plus loin, Malebranche nous conduit dans des régions inconnues, où les hommes n'ont aucune vraie connaissance ni les uns des autres, ni de leur propre corps, ni du soleil ou des étoiles; mais où chacun, au lieu des hommes qu'il a sous les yeux, ne voit que des hommes intelligibles, au lieu de son propre corps qu'il sent, n'aperçoit qu'un corps intelligible, au lieu d'un soleil et d'astres réels, ne reconnaît que des astres et un soleil intelligibles, enfin, au lieu de l'espace matériel qui se trouve entre nous et l'âme, ne voit qu'un espace intelligible. Il faut bien prendre garde, dit-il, que le soleil, par exemple, que l'on voit, n'est pas celui qu'on regarde. Le soleil et tout ce qu'il y a dans le monde matériel, n'est pas visible par lui-même. L'âme ne voit que le soleil auquel elle est immédiatement unie. Ainsi, au lieu d'expliquer comment l'âme aperçoit les objets matériels au moyen des idées, explication qu'il promet d'abord de donner, Malebranche prouve ensuite que l'âme aperçoit seulement les idées, et qu'elle n'a pas le pouvoir de percevoir les choses matérielles. Or, c'est

là raisonner précisément comme le ferait un homme qui prétendrait prouver la concurrence du libre arbitre avec la Providence, et qui, après de longs raisonnemens, finirait par nier l'existence de la liberté de l'homme.

Mais, en outre, Malebranche avance une proposition fausse quand il prétend que nous apercevons les objets matériels comme des choses intelligibles. Arnauld oppose ici son argumentation ordinaire : En unissant l'âme au corps, Dieu voulut qu'elle aperçût, non pas un corps intelligible, mais celui qu'elle anime réellement ; non pas d'autres corps intelligibles, mais les corps matériels dont elle est réellement entourée ; non pas un soleil intelligible, mais un soleil matériel, etc. Si on prétend que Dieu n'a pas pu accomplir sa volonté, on se rend coupable d'impiété, puisqu'on nie la toute-puissance du Créateur. D'ailleurs il est facile de prouver que Dieu l'a voulu réellement. Il a destiné l'âme, pendant le cours de cette vie, à surveiller aussi la conservation du corps. L'homme, composé d'âme et de corps, doit vivre en société et dans des rapports pratiques avec d'autres hommes également composés comme lui de corps et d'âme. Or, il faut nécessairement que l'âme ait une connaissance réelle du corps qu'elle anime, et non du corps intelligible, puisqu'elle doit conserver le corps matériel. Si le corps a froid et a besoin de chaleur, l'âme doit le rapprocher du feu matériel, et non du feu intelligible. Si l'ardeur du soleil nous brûle pendant le cours de l'été, nous cherchons l'ombre pour nous garantir des rayons du soleil matériel, et non du soleil intelligible. Le corps se nourrit de boissons et d'alimens matériels, et non intelligibles. Dieu ne peut donc par avoir eu d'autre volonté, sinon que l'âme aperçoive les corps matériels, et non point uniquement leurs idées.

On pourrait, pour défendre Malebranche, objecter contre ce raisonnement d'Arnauld que les corps matériels sont inhabiles à agir sur notre esprit, qui ne peut, par conséquent, point non plus les connoître en eux-mêmes ; de sorte que, quand nous croyons les apercevoir, nous ne percevons réellement que des corps intelligibles. La conclusion, répond Arnauld, serait exacte, si le principe d'où on la tire l'était lui-même ; mais il est faux. Qui pourrait prouver que notre esprit aperçoit uniquement ce qui a le pouvoir d'agir sur lui ? La possibilité de la connaissance suppose dans les objets, non pas un pouvoir actif, mais seulement un pouvoir passif. Personne ne prétendra que la matière ne se meut pas elle-même, mais que quelque autre chose se meut à sa place, parce qu'elle n'est point mobile par elle-même, et qu'elle a toujours besoin d'un choc extérieur pour entrer en mouvement. Cependant l'objection précédente renferme une conclusion semblable : les corps ne sont pas visibles par eux-mêmes, et ne peuvent point agir sur notre esprit ; ils ne sont donc point visibles, et ne peuvent pas être aperçus par notre esprit. C'est là ce qu'on nomme en logique un sophisme *à dicto secundùm quid ad dictum simpliciter*.

Arnauld reproche aussi à Malebranche de l'imprécision et de la confusion dans la manière dont il explique l'intuition de toutes choses en Dieu. Tantôt elle a lieu au moyen des idées qui existent dans l'intelligence divine ; tantôt nous voyons les choses dans une étendue intelligible infinie que la Divinité renferme en elle. Mais ce que Malebranche dit à cet égard, ou est indigne de Dieu, ou renferme des contradictions évidentes. Le preuve que Dieu contient une étendue intelligible infinie doit résider, suivant lui, en ce que la Divinité connaît l'étendue, puisqu'elle l'a faite, et qu'elle ne peut la connaître

qu'en elle-même. De cette manière, répond Arnauld, on peut tout porter dans la Divinité. Dieu renferme aussi des millions de puces et de cousins intelligibles ; car il les connaît puisqu'il les a faits, et ne peut les connaître qu'en lui-même. Mais cette conclusion est fausse. On ne peut non plus prouver le principe que Dieu connaît uniquement ce qui est en lui. La Divinité connaît ce qui est en elle comme ce qui est hors d'elle, parce qu'elle se connaît elle-même, et par conséquent aussi les créatures qu'elle a produites. On ne saurait également point concevoir ce qu'il faut entendre, à proprement parler, par cette étendue intelligible infinie, lorsqu'on veut s'en former une idée claire et précise. Malebranche est en contradiction avec lui-même à son égard. Ce doit être, suivant lui, un être créé, et non créé, Dieu lui-même, et non Dieu, une chose divisible, et non divisible; elle existe en Dieu, non-seulement d'une manière éminente, mais encore d'une manière formelle, et cependant elle y existe seulement d'une manière éminente, mais non d'une manière formelle. Accordons toutefois à Malebranche son étendue intelligible infinie, elle ne peut pas encore être le milieu à l'aide duquel nous apercevons les choses en Dieu, parce que la qualité n'en est point du tout déterminée par ces choses, de sorte que personne ne saurait, avec son secours, connaître les objets qu'il ne connaît pas encore. En outre, cette assertion est en contradiction directe avec l'expérience et avec les lois générales que Dieu s'est prescrites à lui-même pour nous procurer la connaissance de ses œuvres. La conscience nous dit que la perception des objets extérieurs est nécessairement dépendante de certains changemens qui s'opèrent dans les organes des sens. Pourquoi ne veut-on pas s'arrêter là, que ce soit ensuite Dieu qui produise ces changemens en nous,

ou qu'il ait accordé à l'âme la faculté de les déterminer? Pourquoi veut-on admettre une étendue intelligible infinie, et chercher dans cette étendue les idées de toutes les figures des corps que nous croyons voir?

Arnauld reproche encore à Malebranche de n'être pas non plus d'accord avec lui-même, en prétendant, tantôt qu'on aperçoit Dieu parce qu'on aperçoit les créatures en lui, et tantôt qu'on n'aperçoit pas Dieu, mais seulement les créatures. En général, le ton qu'Arnauld affecte dans cette dispute est rempli d'urbanité, souvent toutefois ironique et aigre. Quelle que soit la raison de l'animosité qu'il pouvait avoir contre Malebranche, jusqu'alors son ami, il est certain qu'on la voit percer en plus d'un endroit de sa critique.

Malebranche trouva l'écrit d'Arnauld assez important pour y répondre. (*Réponse de l'auteur de la Recherche de la vérité au livre Des vraies et des fausses idées*). Il fit observer que sa conduite personnelle envers son antagoniste ne fournissait aucun motif de justifier l'animosité qui régnait dans sa critique, et qu'il était peu délicat de sa part de s'être attaché, de préférence, à la partie la plus abstraite du livre *De la recherche de la vérité*, où il était plus facile que partout ailleurs de se concilier les suffrages de la multitude, qui aime mieux en croire un critique sur sa parole, que de s'engager dans le long et pénible examen d'un procès roulant sur des objets de métaphysique. Après ces observations préliminaires, Malebranche fixe l'état de la question. Arnauld prétendait que les modifications de l'âme représentent des objets essentiellement différens d'elle, tandis que Malebranche les considérait comme de simples sensations qui ne représentent pas à l'âme des objets différens d'elles. Malebranche allègue encore la preuve

qu'il avait donnée de sa proposition dans le traité *De la recherche de la vérité*, et cherche en même temps à faire voir qu'Arnauld, dans ses prétendues démonstrations, avait toujours supposé ce qu'il aurait dû démontrer. Ensuite il répond à chacune des objections de son adversaire l'une après l'autre. Ce n'est pas ici le lieu de le suivre dans les détails de ces débats; mais on peut dire en général qu'il ne détruit pas, d'une manière satisfaisante, tous les argumens d'Arnauld, et qu'au contraire, il échoue devant les plus importans. De simples déclamations polémiques tiennent fort souvent chez lui la place d'argumens réfutatoires solides [1].

Malebranche est au fond demeuré fidèle aux principes du cartésianisme; et sa manière de raisonner avait été déterminée par celle de Descartes, malgré la différence du résultat où elle le conduisit. Il ne fit que compléter la doctrine cartésienne dans un point où l'inventeur l'avait laissée imparfaite, c'est-à-dire, pour ce qui concerne la logique et la théorie de la connaissance. Quant aux idées qui lui sont particulières, elles s'accordent fort bien avec les principes de Descartes.

Descartes voulait que les idées des objets extérieurs fussent produites par Dieu; et il en concluait l'existence réelle, de ce que Dieu, qui nous procure les perceptions de ces choses, ne peut pas nous trom-

[1] Les Jésuites ne furent pas non plus satisfaits de la philosophie de Malebranche, et ils parvinrent même à la faire défendre. Le père Du Tertre en écrivit une réfutation d'après les ordres de ses supérieurs; mais très-souvent il ne comprit pas les opinions de Malebranche, ou les interpréta faussement à dessein. Son ouvrage porte le titre de : *Réfutation du nouveau système de métaphysique composé par le P. Malebranche.* Léibnitz écrivit aussi une critique de ce système: j'aurai plus tard occasion de revenir sur son livre.

per : quoiqu'il prétendît que nous avons une connaissance plus certaine de l'existence de notre âme que de celle du monde physique hors de nous. Malebranche assurait que l'âme de l'homme voit les idées des choses dans l'intelligence divine, et l'existence d'un monde physique réel hors de ces idées était problématique pour lui. En effet, il lui était permis d'admettre cette opinion; car, comme, d'après son système, le corps n'exerce pas la moindre influence sur l'âme, et que toutes les connaissances de cette dernière reposent sur les idées divines, il devenait indifférent que le monde physique existât réellement ou n'existât pas hors des idées. Cependant Malebranche ne niait point d'une manière absolue l'existence réelle des choses extérieures hors des idées; au contraire, il parlait souvent du monde physique comme d'un ensemble de choses créées d'après les idées de Dieu, à-peu-près de même que Platon le faisait; inconséquence qu'Arnauld lui reprochait aussi avec beaucoup d'aigreur. Plusieurs argumens même dont il se servait pour démontrer que les corps n'ont pas le pourvoir d'agir sur l'âme, prouvent l'existence de ce monde hors des idées.

Toute la partie métaphysique du traité *De la recherche de la vérité* était destinée à expliquer la possibilité d'apercevoir les choses extérieures. Malebranche en trouvait la clef dans la Divinité et dans le rapport de l'âme humaine à l'intelligence divine. Ce qui le conduisit à cette idée, ce fut la différence tranchée qu'il admettait, avec Descartes, entre le corps et l'esprit. Un pareil principe entraînait naturellement l'impossibilité de l'action réciproque du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, de sorte qu'il obligeait de recourir à un autre moyen pour expliquer la connaissance du monde physique. Malebranche n'osa pas

encore en chercher la cause dans l'âme elle-même, ainsi que les idéalistes le firent par la suite, et considérer tous les objets qui nous entourent comme un simple jeu subjectif de notre imagination. D'ailleurs, il devait être éloigné de ce sentiment par l'idée que le nombre des objets perceptibles pour l'âme est infini, mais que l'âme, en sa qualité d'être fini, ne peut pas produire d'elle-même une infinité de perceptions. La seule théorie qui pût le satisfaire, était donc celle d'après laquelle l'intelligence divine passe pour la source de la connaissance de toutes les choses.

Une opinion de cette nature s'annonce déjà d'elle-même comme une hypothèse transcendentale; car comment peut-on juger l'intelligence de Dieu d'après la nôtre? Cependant Malebranche était obligé de supposer une certaine analogie entre elles, quoiqu'il soutînt expressément que la connaissance des idées divines acquise par les hommes ne leur procure jamais la moindre notion de l'essence de Dieu lui-même. D'ailleurs, on ne saurait concevoir, d'après son système, comment les sensations et les pensées discursives de l'âme sont possibles en Dieu; puisqu'on doit, pour se conformer à sa manière de voir, admettre que l'âme sent et pense discursivement en Dieu. Malebranche attribuait bien au libre arbitre la possibilité de l'erreur et du mal moral; mais comment concilier ce libre arbitre avec la nature et les qualités de Dieu? Il n'indiquait point la solution de ce problème important. On peut donc donner à sa doctrine le nom d'idéalisme transcendental et mystique; car elle rapporte, à proprement parler, toute réalité quelconque à la Divinité et aux idées de l'intelligence divine. Ce système mérite aussi l'épithète de panthéisme, puisqu'il représente l'univers

comme existant tout entier en Dieu. Malebranche cite même fréquemment, pour démontrer la concordance de ses dogmes avec ceux de la Bible, différens passages de l'Ecriture-Sainte que les panthéistes ont également allégués depuis lui en faveur de leur système.

CHAPITRE VII.

Histoire de la pneumatologie au dix-septième siècle.

La nature de l'âme fut un des objets qui fixèrent d'une manière spéciale l'attention des philosophes du dix-septième siècle, surtout pendant le cours de la seconde moitié de ce période. Outre les recherches et les hypothèses auxquelles le système de Descartes donna naissance, on vit aussi paraître plusieurs autres opinions à cet égard. On ne se borna pas uniquement à étudier l'âme humaine, mais presque constamment on embrassa toute la nature spirituelle de l'univers, en sorte qu'à cette époque il était moins question d'une psycologie que d'une pneumatologie, quoique les recherches partissent toutefois de l'âme humaine, ou au moins s'y rapportassent en dernière analyse, quant à leurs résultats.

Descartes et son école procurèrent une nouvelle splendeur au spiritualisme. Ce furent même les cartésiens qui déterminèrent l'idée de l'esprit, par opposition à celle de matière, avec la précision qu'elle acquit dans les temps modernes. Cependant Hobbes avait défendu le matérialisme avec autant d'ardeur, mais beaucoup moins de réussite. Si ce dernier système ne fut pas aussi favorablement accueilli que le spiritualisme, on doit, en grande partie, attribuer son insuccès à ce qu'il paraissait subversif de la religion et de la morale, en sorte que les matérialistes devenaient fort souvent suspects d'opinions dangereuses, soupçon qu'ils cherchaient volontiers à détourner, même lorsqu'ils y donnaient réellement

prise par leurs dogmes. Ce système ne manqua toutefois pas de défenseurs hardis, lorsque Hobbes eut une fois ouvert la carrière. Guillaume Coward, médecin de Londres, soutint que tous les esprits sont matériels, et admit par conséquent aussi la matérialité de l'âme humaine. Il publia des *Cogitationes de animâ*, où, après avoir rejeté le spiritualisme, il rapportait à un feu matériel subtil l'essence de l'âme, qu'il identifiait d'ailleurs avec la force vitale. L'âme, suivant lui, est mortelle, parce que son essence s'éteint à la mort du corps. Cependant il se conformait à la doctrine de la religion positive, en admettant la ressuscitation future. Coward défendit son opinion contre plusieurs écrivains qui l'attaquèrent dans des ouvrages particuliers. Henri Dodwell prétendait que l'âme est matérielle et mortelle ; mais il voulait que le baptême la rendît immortelle par la communication du Saint-Esprit, évitant de cette manière les argumens que les dogmes de la religion positive pouvaient fournir contre lui.

La question de l'origine de l'âme ne donna pas lieu à moins de débats. L'idée naturelle que l'âme est engendrée par les parens semblait conduire au matérialisme. On imagina donc l'hypothèse d'une création immédiate des âmes par la Divinité à chaque production d'un nouvel homme. Mais on objectait à cette supposition que l'homme, d'après la Bible, est conçu et vient au monde dans le péché, ce qui ne s'accorde pas avec la création des âmes par Dieu. C'est pourquoi, à dater du dix-septième siècle, on vit s'introduire dans les écoles de philosophie et de théologie les noms de traduciens et de créatiens, par lesquels on désignait deux sectes, dont la première admettait la génération naturelle des âmes par les parens (*per traducem*), et la seconde leur création immédiate par la Divinité. On distin-

guait encore des créatiens les inducien, qui pensaient que les âmes préexistent dans quelqu'étoile, d'où elles se rendent dans les corps humains (*per inducem*). D'autres avaient recours à l'hypothèse que les âmes ont été toutes formées à l'époque de la création, mais sont demeurées ensevelies dans les animalcules séminaux, d'où elles se développent successivement par la suite des temps. Toutes ces hypothèses n'ont plus besoin de critique dans l'état où la philosophie se trouve de nos jours.

Il s'éleva des discussions bien plus violentes encore à l'égard des différentes opinions sur la nature des esprits, et la possibilité de la magie, de la sorcellerie, des pactes avec le diable, etc. Balthasar Bekker, homme d'un esprit éclairé et d'un caractère hardi, eut le grand mérite de répandre du jour sur ces matières, mais spécialement de déraciner une foule de préjugés dont elles étaient la source, et qui entraînaient souvent des suites si redoutables pour le repos de la société. Bekker naquit, en 1634, à Metslawier, village de la Westfrise, où son père était pasteur. Il étudia dans les académies de Franéker et de Groningue, où il apprit à connaître la philosophie de Descartes. En 1655, il obtint une place de prédicateur aux environs de Franéker, et il la remplit pendant dix années. En 1665, il prit le titre de docteur en théologie à Franéker. Comme on persécutait vivement alors dans les Pays-Bas la philosophie de Descartes et les théologiens qui l'embrassaient, Bekker écrivit une *Candida et sincera admonitio de philosophiâ cartesianâ*. Cet ouvrage, et son explication de catéchisme d'Heidelberg, qu'il mit au jour peu de temps après, l'engagèrent dans de violentes disputes dont le résultat définitif fut la suppression de son second écrit. Bekker quitta dès-lors sa place de Franéker, en prit une autre au voisinage

d'Amsterdam, et fut, en 1679, nommé prédicateur dans cette ville même.

Quoique la liberté de ses opinions philosophiques lui eût attiré déjà des désagrémens, cependant il ne put s'empêcher, à l'apparition d'une grande comète qui se fit voir en 1680, d'écrire un ouvrage particulier pour démontrer que c'était un corps naturel dont on n'avait aucun mal à redouter. Bientôt après il publia son célèbre traité intitulé : *Le Monde ensorcellé*, dont la première partie parut d'abord, en 1690, à Leuwaarden, puis, revue, en 1691, à Amsterdam, et dont la seconde vit le jour dans cette dernière ville en 1693. L'intention de Bekker était de persuader aux hommes qu'ils se trompent en croyant à l'action des esprits sur eux, de démontrer qu'un esprit sans corps ne peut pas agir sur un corps, et de prouver que tous les récits d'apparitions de spectres, et d'opérations de magiciens ou de sorciers ne sont autre chose que des contes puériles et des tissus de mensonges. Satan, depuis sa chute, est chargé dans l'enfer des chaînes des ténèbres, de sorte que tout ce qu'on dit de son action sur la terre doit son origine ou aux préjugés aveugles de l'antiquité, ou à l'illusion des sens, ou à des jongleries et à des impostures. Bekker développe aussi avec beaucoup d'érudition que ni l'Ecriture-Sainte, ni les détails donnés par les anciens écrivains sur les effets des esprits, ne sont en état de renverser son opinion, mais qu'on peut tout expliquer par d'autres causes naturelles. Conformément aux principes de la philosophie cartésienne, il admettait que toutes les actions évidentes de l'âme sur le corps de l'homme proviennent immédiatement de Dieu, et que par conséquent le rapport de l'âme au corps ne saurait fournir aucun argument pour constater la possibilité que les esprits agissent sur les hommes.

Cet ouvrage de Bekker fit une sensation prodigieuse, et quoiqu'il ait trouvé un grand nombre d'antagonistes, c'est cependant à lui qu'on doit attribuer presque tout le mérite d'avoir extirpé le préjugé si ancien et si généralement répandu qui faisait croire aux apparitions de spectres, aux magiciens et aux sorciers. Honneur à l'homme qui sut s'élever autant au-dessus de son siècle, et qui eut le courage de combattre la superstition de ses contemporains, sans s'effrayer des dangers qu'une telle hardiesse faisait courir à sa sûreté personnelle, à son repos et à son bonheur individuel! Bekker introduisit dans la seconde édition de son livre plusieurs changemens dont l'idée lui fut suggérée par les attaques de ses ennemis; mais il y développa les faits essentiels avec encore plus de clarté et de force. Cet ouvrage donna sujet aux magistrats d'Amsterdam d'instruire un procès en règle, où les trois points suivans furent principalement reprochés à l'auteur: 1.° d'avoir blasphémé et interprété l'Écriture-Sainte avec une témérité perverse et profane; 2.° d'avoir écrit sans réflexion sur les effets des esprits; 3.° de tourner malicieusement en dérision la croyance publique, à laquelle il était cependant obligé d'ajouter foi comme tous les autres prédicateurs. Bekker répondit que ses accusateurs avaient mal conçu et mal rendu ses opinions. Les magistrats, par suite de cette déclaration, lui enjoignirent de composer lui-même un court extrait de son livre, afin qu'on pût connaître son idée d'une manière certaine. Mais cet aperçu ayant été écrit de manière qu'il confirmait l'interprétation donnée à l'ouvrage de Bekker par ses accusateurs, les opinions de l'auteur furent condamnées, et lui-même reçut une forte réprimande pour les avoir publiées sans les soumettre à la censure. On lui présenta aussi, en 1691, treize articles

à signer, avec menace de le priver de sa place s'il s'y refusait. Le premier de ces articles portait que l'âme de l'homme agit sur le corps, que son action n'est pas déterminée par un acte nécessaire de Dieu, et que l'âme n'est point non plus un mode du corps. On voit clairement d'après cela que les théologiens d'Amsterdam rapportaient les opinions de Bekker au système de Spinosa, qu'ils croyaient à tort provenir d'une fausse application du cartésianisme. Bekker invoqua l'autorité du synode d'Edam ; mais, comme on réitérait encore les mêmes plaintes, il s'adressa au collége supérieur d'Amsterdam, et donna six articles, dans lesquels il soutenait que ses opinions sont compatibles avec les dogmes orthodoxes. Il assurait dans le même temps qu'il les avait avancées comme de simples hypothèses, et que son intention n'était en aucune manière de nier les principaux points de la doctrine religieuse. Le collége lui permit de continuer l'exercice de sa charge. Cependant, comme cette décision mécontenta tout le clergé des Pays-Bas, le collége augmenta encore et modifia ces six articles, exigeant de Bekker qu'il les signât, et qu'il s'abstînt désormais d'écrire ou d'enseigner ses opinions, sous peine de perdre sa place. Bekker refusa de signer, et donna l'apologie de ses dogmes ; pour le punir de cette hardiesse, on le suspendit de ses fonctions, en 1692, pendant onze semaines. Le procès ayant été continué par la suite, le synode d'Alcmaer le priva définitivement de la place qu'il occupait.

L'ouvrage de Bekker ne demeura pas enseveli dans les Pays-Bas, et se répandit aussi chez l'étranger, de sorte qu'il suscita une fermentation générale parmi les théologiens des autres nations de l'Europe, et enfanta ainsi une foule d'écrits polémiques, dont Bekker publia une critique, en 1692, à Franéker.

D'autres prirent le parti de ses opinions, et le couvrirent lui-même d'éloges. Poiret fut le principal de ses adversaires, et Bekker voulait lui adresser une réponse particulière; mais différentes circonstances l'en empêchèrent. Poiret lui objectait que, si les esprits n'agissaient pas sur les corps, les corps eux-mêmes ne pourraient ni exister, ni agir les uns sur les autres. En effet, il est impossible de concevoir comment un corps a la faculté d'en mouvoir un autre, et comment le mouvement peut se transmettre d'un corps à un autre, si on refuse d'admettre une force spirituelle qui se répande en quelque sorte dans la matière avec une certaine masse donnée d'effet, et qui agisse successivement tantôt dans une partie de cette même matière, et tantôt dans l'autre. Les esprits sont d'origine divine, et ont la même nature que Dieu. Ils sont aussi l'image de la Divinité, en ce que leur volonté, comme celle de l'Être-Suprême, est agissante et efficace par l'effet de la force que Dieu leur a communiquée. Il est indifférent à Dieu, pour représenter dans les esprits sa puissance de mouvoir les corps, de donner à ces esprits un corps propre et particulier à l'aide duquel ils puissent manifester leur action sur les autres corps, ou de faire qu'ils agissent sur la matière et la régissent par les seules déterminations de leur volonté; car l'un n'est pas plus difficile que l'autre. Comme quelques esprits créés se sont éloignés de Dieu, la matière corporelle qu'ils étaient appelés à régir a dû nécessairement devenir déréglée, ténébreuse et dépravée : or ces esprits tombés peuvent encore aujourd'hui faire preuve de leur puissance sur cet élément obscur et corrompu. Il n'est donc pas étonnant que l'homme lui-même tombe, puisque les mauvais esprits exercent leur empire sur lui.

La dispute où Bekker se trouva engagé par son ouvrage finit en 1692, époque où il fut dépossédé de sa charge, et exclus formellement de l'Église réformée, parce qu'il refusait avec persévérance de se rétracter. Cependant la place demeura vacante jusqu'à sa mort, et il conserva aussi son traitement; car il avait, parmi les grands, des protecteurs qui l'appuyèrent de leur crédit. Il mourut, en 1698, sans avoir rien changé aux articles essentiels de ses opinions.

CHAPITRE VIII.

Histoire et philosophie de Spinosa.

BARUCH ou Benoît Spinosa se forma dans l'école de Descartes ; mais il choisit ensuite pour ses spéculations une marche nouvelle et de son invention, que plusieurs philosophes à talens ont également adoptée, même dans les temps les plus rapprochés de nous. Il naquit de Juifs portugais qui s'étaient établis à Amsterdam, et vint au monde en 1632. D'après le mode d'enseignement usité parmi les Israélites, il apprit de bonne heure les langues hébraïque et rabbinique, et fut instruit dans les dogmes religieux et les coutumes des Juifs. Mais l'esprit profondément scrutateur qui devait le rendre un jour immortel se manifesta dès sa plus tendre enfance. Il embarrassait ses maîtres par des objections et des questions auxquelles ils ne pouvaient pas répondre, ou dont ils lui donnaient une solution qui ne faisait que le confirmer encore davantage dans ses doutes. Bientôt il se convainquit que les Juifs étaient imbus de préjugés auxquels ils ajoutaient une foi aveugle, brisa toutes les chaînes de la superstition, et ne prit plus d'autre guide que son propre génie. Il étudia le Talmud, mais garda un modeste silence sur celles de ses opinions qui différaient des dogmes contenus dans ce livre. Cependant ayant communiqué ses doutes sur l'idée qu'on attachait communément à Dieu, sur les Anges et sur l'âme, à quelques amis qui ne lui gardèrent pas le secret, on le soupçonna d'irréligion. Il fut accusé en pleine synagogue, et convaincu, malgré qu'il eût d'abord nié l'accusation intentée contre lui,

et rejeté le témoignage de ses amis. Un célèbre rabbin, Mortéira, ayant essayé en vain de l'engager à changer de sentiment, il fut chargé de malédictions, et menacé d'être exclus de la synagogue.

Pour se garantir des persécutions de ses frères de croyance religieuse, Spinosa eut recours à quelques amis chrétiens, qui l'engagèrent à étudier le latin et le grec. Il eut pour maître dans ces deux langues François Van den Ende, qui vivait alors à Amsterdam, et qui se rendit ensuite à Paris, où il eut le malheur d'être pendu pour crime d'état. La belle et savante fille de cet homme, pour laquelle Spinosa conçut une violente passion, l'aida beaucoup dans ses études. La sensation extraordinaire que les ouvrages de Descartes avaient causée le détermina à les lire, et l'intérêt qu'ils lui inspirèrent fit qu'ils devinrent l'objet de ses méditations assidues. Le caractère que le philosophe français assignait pour reconnaître la vérité lui parut être excellent, et il résolut d'en faire usage dans ses recherches philosophiques. Mais plus il fit de progrès dans la philosophie, plus aussi son mépris s'accrut pour la religion de ses pères et les rêveries des rabbins. Il cessa donc tout commerce avec les Juifs, et ne fréquenta plus la synagogue. Les rabbins qui le redoutaient à cause de ses talens philosophiques et de ses connaissances, car il pouvait contribuer beaucoup, par l'exemple et la propagation de ses idées, à ébranler le crédit de la religion judaïque, lui offrirent une pension de mille florins, s'il voulait consentir à reparaître dans la synagogue comme auparavant; mais Spinosa rejeta cette proposition. Alors les Juifs attentèrent sourdement à sa vie, et un hasard heureux l'ayant garanti du poignard de ses meurtriers, il se rendit chez son maître Van den Ende, auprès de qui il se livra entièrement aux mathématiques

et à la philosophie. La communauté judaïque d'Amsterdam l'ayant diffamé partout comme un impie, et ayant obtenu des magistats qu'il fût banni de la ville, circonstances qui lui donnèrent pour la première fois une réputation d'impiété parmi ses concitoyens, il se retira à la campagne auprès d'Amsterdam, vécut du produit des verres d'optique qu'il confectionnait, et s'adonna comme auparavant à ses contemplations et à ses études.

En 1664, il se rendit à Rheinsbourg, non loin de Leyde, où il passa ses loisirs au milieu d'un cercle d'amis adonnés aux spéculations philosophiques. Comme presque tous étaient cartésiens, mais que Spinosa avait dès cette époque conçu les principales idées de son propre système, et qu'il les communiquait à ses amis, ainsi que celles de ses opinions qui différaient des dogmes de Descartes, il en résulta des contestations entr'eux et lui. Pour y mettre un terme, prévenir celles qui pourraient s'élever encore par la suite, et condescendre aux désirs de quelques personnes, Spinosa donna l'exposé de son jugement sur le cartésianisme dans un ouvrage ayant pour titre : *Renati Descartes principia philosophiæ more geometrico demonstrata*. La préface de Louis Meyer, qui nous apprend à connaître le véritable but du traité, montre que Spinosa était déjà bien loin alors d'adopter toutes les opinions cartésiennes qu'on y trouve développées, mais qu'il ne fit qu'en donner un tableau historique. D'un autre côté, ce commentaire sur le cartésianisme rendit encore la philosophie de Descartes plus suspecte aux yeux du public; parce qu'on crut que c'était elle qui avait conduit Spinosa à l'athéisme, qu'on pensait former la base du système particulier caractérisé dans la préface de son livre.

Spinosa ne tarda pas à se retirer encore une fois

à la campagne, dans les environs de la Haye ; mais bientôt les sollicitations de ses amis et d'un grand nombre de personnes qui désiraient apprendre de lui-même son système, le déterminèrent à venir s'établir dans cette ville. Bientôt il acquit une célébrité extraordinaire qui se répandit même chez l'étranger. Sa philosophie se propagea surtout dans les Provinces-Unies, malgré tous les cris qui s'élevèrent contr'elle. On lui offrit la chaire de philosophie de Heidelberg avec la plus grande liberté possible dans l'enseignement ; mais, comme il ne voulait pas être astreint aux lois de la religion chrétienne, qui ne s'accordaient point avec ses opinions, il refusa, sous prétexte qu'il préférait le repos et la solitude ; mais il entretenait une correspondance active avec les savans les plus illustres de son temps. Son caractère répondait parfaitement à la rareté de ses talens philosophiques. Il vivait d'une manière très-frugale, était d'une modestie et d'une affabilité rares, et soutenait, sans que rien l'effrayât, tout ce qu'il croyait être vrai. Nous avons plusieurs preuves touchantes de son désintéressement, d'autant plus honorable qu'il avait reçu une éducation judaïque : ainsi il refusa un présent de deux milles florins, qu'un de ses amis, Simon d'Uries, lui offrait ; et comme ce même ami voulait lui donner place dans son testament, il s'y opposa, se contentant d'une pension annuelle de trois cents florins. Il abandonna aussi sa part de l'héritage paternel à ses sœurs. Le tendre attachement de ses amis pour lui, et plusieurs petits traits dont ses biographes nous ont conservé le souvenir, prouvent que sa société présentait de grands agrémens.

Spinosa était pulmonique depuis l'âge de vingt ans, en sorte que la tempérance et la régularité des mœurs étaient indispensables pour conserver sa santé toujours valétudinaire. Il mourut subitement,

en 1677, sous les yeux de Louis Meyer, médecin, qui était venu d'Amsterdam pour lui rendre visite. On a répandu sur les circonstances de sa mort une multitude de bruits défavorables, mais dénués de fondement, et dûs à la haine ainsi qu'à l'intolérance superstitieuse de ses ennemis. On a prétendu qu'il ne voulut recevoir aucun de ses amis pendant le cours de sa maladie, afin que personne ne fût témoin du désespoir d'un athée au lit de mort, qu'il invoqua Dieu en soupirant, et que, comme on en concluait que ses sentimens avaient changé, il déclara que cette invocation n'était qu'une exclamation dépourvue de sens. Jean Coler, biographe de Spinosa, assure qu'il ne fut point obligé de garder le lit, et que, le jour même de sa mort, il sortit de sa chambre; qu'il ne refusa non plus de voir personne, même des ecclésiastiques, car il avait coutume d'assister quelquefois au service divin des luthériens, et d'interroger les enfans de son hôte sur les sermons qu'ils avaient entendus, quoiqu'il n'eût cependant jamais embrassé formellement le christianisme: conduite, qui, au lieu de mériter les fausses interprétations dont l'intolérance de ses adversaires donne aisément l'explication, démontre bien plutôt sa passion libérale pour l'indépendance philosophique [1].

[1] Spinosa manifeste clairement son opinion sur la religion chrétienne, et entr'autres sur le catholicisme, dans sa réponse à Albert Burgh, jeune Hollandais rempli de talent, qui embrassa la religion catholique pendant son séjour en Italie, et le manda de Florence à Spinosa dont il essaya de faire également un prosélyte de l'Eglise romaine. — La principale source de l'histoire de ce philosophe est sa vie écrite par Coler, prédicateur luthérien à la Haye. Son portrait se trouve en tête de cet ouvrage, dans les Œuvres de Spinosa, et dans les Lettres de Jacobi sur le spinosisme. Heydenreich en porte un jugement très-exact.

Spinosa publia dans le cours de sa vie plusieurs ouvrages qui lui valurent la réputation d'un penseur profond, mais le rendirent en même temps suspect d'irréligion et d'athéisme. Suivant la remarque de Bayle, son premier ouvrage fut, après qu'il eût abandonné la synagogue, une apologie en langue espagnole, qui n'a jamais été imprimée, et qui renfermait les premières traces du système qu'il établit par la suite. J'ai déjà parlé de son tableau de la philosophie de Descartes. Une année après la publication de ce livre, parut : *Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum transactio ;* traité dans lequel on refuse au clergé toute espèce d'autorité temporelle, même quant à la constitution des sciences, rapportant exclusivement cette autorité à la puissance séculière. Ce livre a été attribué à Spinosa, à cause de sa ressemblance avec le *Tractatus theologico-politicus*; mais l'analogie n'est cependant pas assez décisive, et le style ne correspond pas non plus parfaitement à celui de Spinosa, de sorte qu'il paraît beaucoup plus vraisemblable que Louis Meyer a écrit le traité. Au contraire, dans plusieurs de ses Lettres, Spinosa lui-même se déclare l'auteur du *Tractatus theologico-politicus*, qui parut, en 1670, sous le voile de l'anonyme, et portant la fausse date de Hambourg. Ce livre était écrit avec trop de liberté contre la théologie positive pour obtenir un

« La figure de Spinosa, dit-il, exprime un air de recueil-
« lement et de méditation, son œil annonce la franchise et
« un courage inébranlable, et sa bouche respire une agréa-
« ble modestie. Une légère teinte de mélancolie semble obs-
« curcir tous ses traits. Il fallait être physionomiste habile
« pour découvrir des signes de réprobation dans ce visage,
« comme a fait Coler en plaçant au bas du portrait qu'il
« donna, ces mots : *Characterem reprobationis in vultu*
« *gerens*.

accueil unanime; mais il inspira cependant un tel intérêt, qu'on en publia plusieurs éditions, qu'il fut traduit en hollandais et en français, et qu'on le répandit sous différens titres. Les ouvrages que Spinosa publia pendant le cours de sa vie renfermaient plutôt une simple esquisse de son système particulier de philosophie qu'une exposition entièrement développée de cette doctrine. Elle ne parut complète que dans les *Opera posthuma*, qui virent le jour à Amsterdam après la mort de Spinosa, et alors il s'éleva contr'elle un nombre incalculable d'antagonistes, dont la plupart n'avaient toutefois pas saisi l'esprit du spinosisme, et ne le combattaient point non plus par des raisonnemens solides. Cependant la rumeur que Spinosa excita parmi les philosophes et les théologiens, le fit assez généralement regarder par le vulgaire comme un athée impie, de sorte qu'il fut presque totalement oublié pendant la première moitié du dix-huitième siècle, à l'exception de quelques philosophes qui l'étudiaient pour eux. C'est à l'époque seulement où Mendelssohn et Jacobi se disputèrent au sujet de savoir si Lessing avait ou non été spinosiste, que cette contestation fournit à Jacobi l'occasion de caractériser ce système d'après son véritable esprit et son vrai mérite, et de rendre aux talens de l'inventeur la justice qui lui appartient.

Le système philosophique de Spinosa, tel qu'il a été exposé par lui dans son Ethique, peut-être rapporté aux principaux dogmes suivans :

I. Rien ne peut devenir, s'il n'y a pas quelque chose qui ne soit point devenu. *Être* doit toujours former la base de *devenir*. C'est là l'ancien adage métaphysique : *Rien ne vient de rien*, que Spinosa maintient, et d'où il tire ses conclusions avec une conséquence dont aucun philosophe avant lui n'offre d'exemple.

II. Devenir ne peut pas plus avoir eu de commencement qu'être. L'existence est une chose qui consiste en elle-même : c'est une chose immuable, de laquelle, comme telle, rien de variable ne peut naître. Mais le variable ne saurait non plus avoir été tiré du néant ; car rien ne vient de rien.

III. L'être doit s'appeler l'infini, parce qu'il se trouve en lui-même, et qu'il n'est pas exposé à voir son état finir. La raison contraire fait que devenir doit se nommer le fini. L'être, l'infini et l'immuable ; devenir, le fini et le variable, sont donc également éternels.

IV. Le fini ne peut être hors de l'infini ; car alors ce serait un être existant par lui-même, ou qui aurait été tiré du néant : le premier cas implique contradiction avec la nature d'une chose finie ; le second est impossible. Le fini est donc dans et avec l'infini, et tous deux constituent une unité absolue.

V. L'infini ne peut pas non plus avoir tiré le fini du néant par sa propre force ; car il ne renferme aucune force ou détermination semblable, puisqu'en lui tout est infini, immuable et éternellement réel. Il faudrait alors que cette force eût été aussi tirée du néant, de même que l'acte par lequel l'être infini aurait créé le fini n'aurait pu s'effectuer qu'après une éternité, choses qui sont toutes deux absurdes. Le fini existe donc en même temps que l'infini, de sorte que l'ensemble de toutes les choses finies, l'éternité entière, le passé et l'avenir, ne forment qu'une seule et même chose avec lui.

VI. Cependant cet ensemble n'est pas composé de choses finies à l'infini : ce qui serait absurde ; mais il forme, dans l'acception rigoureuse du mot, un tout dont les parties ne sont qu'en et par lui, et ne peuvent être conçues que dans et par lui, de même

qu'on se figure l'espace et le temps comme des ensembles dont les parties ne peuvent être conçues qu'en et par eux.

VII. Il faut établir une distinction entre ce qui est dans une chose d'après la nature, et ce qui est antérieur d'après le temps. Le premier cas peut avoir lieu sans l'autre. Ainsi, l'étendue corporelle est, d'après la nature, antérieure à tel ou tel de ses modes, quoiqu'elle ne puisse jamais exister isolée et sans tel ou tel mode donné, c'est-à-dire, quoiqu'elle ne puisse jamais précéder un de ces modes d'après le temps, ou hors de l'intelligence. La pensée, d'après la nature, existe avant telle ou telle idée; mais elle ne peut toutefois exister réellement que dans un mode donné quelconque, c'est-à-dire, simultanément avec telle ou telle idée, d'après le temps. Lorsque, par exemple, on rapporte tous les modes de l'étendue corporelle aux quatre élémens, l'eau, la terre, l'air et le feu, on peut concevoir l'étendue corporelle dans l'eau sans qu'elle soit du feu, ou dans la terre sans qu'elle soit de l'air. Cependant il serait impossible de concevoir tous ces modes en eux-mêmes sans supposer l'étendue corporelle; donc cette dernière serait, dans chaque élément, la première d'après la nature.

VIII. Le premier dans toutes les choses, les étendues aussi bien que les pensantes, est l'être absolu, la chose présente partout, immuable, réelle, ce qui n'est jamais soi-même qualité, mais ce dont tout le reste est qualité. Spinosa donne le nom de substance ou de Dieu à cet être unique, infini et présent partout.

IX. Cette substance ou Divinité n'est donc ni une chose unique, isolée, distincte, ni une espèce particulière de chose. On ne peut lui attribuer aucune des déterminations à l'aide desquelles une chose iso-

lée se distingue, ni, par conséquent, lui donner une pensée, une conscience, une étendue, une figure, une couleur, etc. propres et particulières. C'est seulement la matière primitive, la matière pure, la substance générale.

X. En tant que les choses individuelles expriment des modes particuliers de l'existence, ce ne sont pas de vrais *entia*, mais plutôt des *non entia*, puisque la seule véritable existence n'est renfermée que dans l'être infini et sans déterminations.

XI. Les qualités de la Divinité ou de la substance sont l'étendue infinie et la pensée infinie; mais toutes deux ne constituent qu'une seule et même chose, et elles forment une unité indivisible, de sorte qu'il est indifférent de considérer Dieu comme infiniment étendu ou comme infiniment pensant, puisque ces deux choses ne diffèrent pas. L'ordre et la liaison de ces idées sont les mêmes que l'ordre et la liaison des choses, et ce qui a lieu formellement chez celles-ci, a lieu objectivement chez celles-là. Dieu est infiniment étendu parce qu'il se pense à l'infini, et il se pense à l'infini parce qu'il est infiniment étendu.

XII. Les choses corporelles sont des modes du mouvement et du repos dans l'étendue infinie. Elle sont, comme cette étendue, infinies, invariables et éternelles, et Dieu en est la cause, ainsi qu'il est la cause de lui-même : car repos et mouvement sont opposés l'un à l'autre; mais aucun des deux ne peut avoir produit l'autre, et ils ne sauraient non plus provenir du néant : donc, il faut que Dieu en soit la cause immédiate. C'est sur ces deux modes dans l'étendue infinie que se fonde la forme essentielle de toutes les forces et formes corporelles possibles, dont ils sont l'*à priori*.

XIII. Les deux modes immédiats de la pensée absolue infinie, la volonté et l'intelligence, se rap-

portent aux deux modes immédiats de l'étendue infinie. Ils renferment objectivement ce que ceux-ci renferment formellement, et existent *respective* avant toutes les choses individuelles, tant de nature étendue que de nature pensante.

XIV. L'étendue infinie précède le mouvement et le repos, et la pensée infinie marche avant la volonté et l'intelligence. L'étendue et la pensée infinies n'appartiennent qu'à la *natura naturans*, au lieu que le mouvement et le repos infinis, l'intelligence et la volonté infinies, appartiennent à la *natura naturata*. Dieu n'est donc simplement que la substance infinie considérée sans aucune affection, et dans sa vérité et sa réalité, comme cause libre. Sous ce point de vue, il n'est ni en mouvement, ni en repos : il n'a ni une intelligence infinie ou finie, ni une volonté infinie ou finie. On conçoit aisément, d'après les corollaires précédens, que ces différentes choses peuvent être l'une dans l'autre et à-la-fois, et cependant être, d'après la nature, avant et après les unes les autres : on comprend aussi que, puisqu'il ne peut pas y avoir hors des choses corporelles isolées un repos et un mouvement infinis particuliers, non plus qu'une étendue particulière, il ne saurait également y avoir hors des choses pensantes finies, ni une volonté et une intelligence infinies particulières, ni une pensée absolue, infinie et particulière.

XV. L'intelligence infinie, ou le *modificatum modificatione* de la pensée absolue infinie, naît de l'idée d'une chose individuelle réellement existante. La chose individuelle ne peut pas plus être la cause de son idée, que celle-ci cause de la chose individuelle, ou la pensée ne peut pas plus provenir de l'étendue que l'étendue de la pensée. Toutes deux, l'étendue et la pensée, sont des êtres différens, mais dans une seule chose, ou toutes deux ne sont qu'une

seule et même chose considérée seulement sous différentes qualités.

XVI. La pensée absolue est la conscience pure et immédiate dans l'existence générale ou la substance ; mais, de toutes les qualités de la substance, outre la pensée, nous n'avons l'idée que de l'étendue corporelle, en sorte que nous pouvons ériger en axiome, que, puisque la conscience est inséparable de l'étendue, tout ce qui a l'étendue doit aussi avoir la conscience.

XVII. La conscience d'un objet s'appelle idée de cet objet, et cette idée ne peut être qu'une idée immédiate ; mais une idée immédiate, considérée uniquement en elle-même, est sans image. Les images naissent des idées médiates, et exigent des objets médiats : c'est-à-dire, que là où sont des images, il faut qu'il y ait plusieurs choses individuelles qui aient rapport les unes aux autres ; là, il faut que l'extérieur se représente en même temps que l'intérieur.

XVIII. L'idée directe et immédiate d'une chose individuelle qui existe réellement s'appelle l'esprit ou l'âme de cette chose, et la chose, comme objet direct et immédiat d'une semblable idée, se nomme le corps. L'âme sent dans ce corps tout ce dont elle a la conscience au dehors, et elle n'acquiert la conscience des choses extérieures qu'au moyen des idées des qualités que le corps en reçoit. L'âme ne peut, par conséquent, point avoir la conscience de ce dont le corps ne saurait recevoir aucune qualité. Au contraire, l'âme peut ne point avoir la conscience de son corps : elle ne sait pas qu'il existe, et elle ne se connaît non plus elle-même qu'au moyen des qualités que le corps reçoit des choses situées hors de lui, et au moyen des idées de ces qualités ; car le corps est une chose individuelle déterminée d'une

certaine manière, qui n'arrive à l'existence que peu à peu, avec et parmi d'autres choses individuelles, et qui ne peut conserver son existence que d'après, avec et par ces choses. Ainsi, son intérieur ne saurait exister sans son extérieur, c'est-à-dire, que, sans les relations réciproques du corps avec les autres choses extérieures, et de ces choses avec lui, ou, sans un changement non interrompu d'état, le corps ne pourrait ni exister, ni être conçu jouissant d'une existence réelle.

XIX. La conscience de l'âme consiste dans l'idée immédiate de l'idée immédiate du corps, et cette conscience est unie à l'âme, absolument comme l'âme au corps. La conscience de l'âme exprime une certaine forme déterminée d'une idée, comme l'idée elle-même exprime une certaine forme déterminée d'une chose individuelle; mais la chose individuelle, son idée et l'idée de cette idée ne constituent absolument qu'une seule et même chose, qu'on considère seulement sous divers états et différentes qualités.

XX. Comme l'âme n'est autre chose que l'idée immédiate du corps avec lequel elle constitue une seule et même chose, de même l'excellence de l'âme ne peut jamais non plus différer de celle du corps. Les facultés de l'intelligence ne sont que les facultés du corps objectivement, et les actes de la volonté ne sont également que les déterminations du corps. Enfin l'essence de l'âme n'est autre chose non plus que l'essence de son corps objectivement.

XXI. Toute chose individuelle suppose d'autres choses individuelles à l'infini, et aucune ne peut tirer immédiatement sa source de l'infini. Comme l'ordre et la liaison des idées sont les mêmes que l'ordre et la liaison des choses, une idée d'une chose individuelle ne peut pas provenir immédiate-

ment de Dieu, mais elle doit acquérir l'existence de la même manière que chaque chose corporelle individuelle, et ne peut qu'exister avec une chose corporelle déterminée.

XXII. Les choses individuelles naissent immédiatement de l'infini, ou bien elles sont produites par Dieu en vertu des affections et des états immédiats de son essence. Ces choses sont aussi éternelles et infinies que Dieu, qui en est la cause, comme il est celle de lui-même. Elles proviennent donc immédiatement de Dieu d'une manière éternelle et infinie, et non d'une manière passagère, finie et périssable; car elles ne naissent ainsi que l'une de l'autre, puisqu'elles s'engendrent et se détruisent réciproquement, malgré qu'elle n'en demeurent pas moins immuables dans leur existence éternelle.

XXIII. On en peut dire autant des idées des choses individuelles; elles ne sont pas produites d'une autre manière par Dieu, et elles n'existent pas autrement dans l'intelligence infinie, que les formes corporelles existantes toutes à-la-fois et avec une réalité toujours la même dans l'étendue infinie, au moyen du mouvement infini.

XXIV. Dieu, en tant qu'infini, ne peut donc pas avoir l'idée d'une chose individuelle qui existe réellement, ou qui est déterminée absolument; mais il a cette idée, et il l'a produit, en tant que la chose individuelle naît en lui, et avec elle l'idée qui la représente; c'est-à-dire que cette idée n'existe que simultanément avec la chose individuelle, et qu'elle ne se trouve point en Dieu ni avant, ni après, ni avec elle.

XXV. Toutes les choses individuelles se supposent réciproquement, et sont relatives les unes aux autres; de sorte qu'on ne peut en concevoir une sans toutes les autres, et que toutes les autres ne

sauraient ni exister, ni être conçues, si une seule venait à manquer ; ou, en d'autres termes, elles forment ensemble un tout inséparable ; ou enfin, pour s'exprimer avec plus de précision, elles existent toutes dans une seule chose infinie et absolument indivisible.

XXVI. L'être absolument indivisible dans lequel les corps se trouvent réunis, est l'étendue infinie. L'être absolument indivisible dans lequel toutes les idées sont réunies, est la pensée absolue et infinie. Tous deux font partie de l'essence de Dieu, et sont renfermés en elle. C'est pourquoi Dieu, *distinctive*, ne peut pas plus être appelé une chose corporelle étendue, qu'une chose pensante ; mais c'est une seule et même substance pensant dans le même temps. En d'autres mots, aucune des qualités de Dieu n'a pour base une chose réelle particulière et distincte, de sorte qu'on puisse les considérer comme des choses indépendantes, dont chacune aurait sa propre existente ; mais toutes ne sont que des réalités, ou des expressions substantielles d'une seule et même chose réelle, savoir de l'être transcendental, qui ne peut qu'être absolument unique, et en qui tout doit nécessairement se réunir pour ne former qu'une seule et même chose.

XXVII. Par conséquent, l'idée infinie de Dieu, tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement de cette essence, n'est qu'une seule et unique idée indivisible. Cette idée, étant unique et indivisible, doit aussi se trouver dans chaque partie comme dans le tout, ou l'idée de chaque corps ou de chaque chose doit comprendre en elle, parfaitement et complètement, l'essence infinie de Dieu.

XXVIII. Toutes les idées de Dieu sont vraies, parce qu'elles correspondent à leurs objets. En général, les idées ne peuvent rien contenir de positif

qui permettent de les appeler fausses; car on ne peut point admettre un mode positif de la pensée constituant la forme de l'erreur ou de la fausseté. Ce mode ne saurait exister ou être conçu ni en Dieu, ni hors de Dieu. Donc toute idée absolue, adéquate et complète de l'homme est vraie. En se servant du mot d'idées adéquates et complètes de l'homme, on entend que les idées de cette nature sont en Dieu, parce que Dieu forme l'essence de notre esprit.

XXIX. Le faux consiste donc en une privation de connoissance, qui a lieu dans les idées inadéquates, incomplètes et diffuses. Ce n'est donc pas une privation, une ignorance absolues. Ainsi, par exemple, les hommes se trompent quand ils se croient libres, car cette opinion repose uniquement sur ce qu'ils ont bien la conscience de leurs actions, mais ne connaissent pas les causes qui les déterminent. Ainsi l'idée qu'ils ont de leur liberté ne provient que de ce qu'ils ignorent la cause de leurs actions. Dire que les actions de l'homme dépendent d'une volonté, c'est avancer une proposition à laquelle aucune idée claire ne se rattache; car personne ne sait ni ce que c'est que la volonté; ni comment elle meut le corps. Il ne peut pas y avoir d'idées inadéquates, incomplètes et imparfaites en Dieu. Ces idées n'appartiennent donc qu'à un certain esprit fini, dans lequel elles surviennent aussi nécessairement que leurs contraires.

XXX. Il doit exister dans l'esprit une idée complète et parfaite de ce que le corps humain et les corps extérieurs qui l'affectent possèdent en propre et en commun dans leur ensemble et dans chacune de leurs parties. L'esprit est, par conséquent, d'autant plus susceptible de connaître adéquatement les choses, que son corps a un plus grand nombre de propriétés communes avec les autres corps. Cette

circonstance répand une vive lumière sur l'origine et la vérité des idées générales dans l'esprit humain. Les idées générales proviennent de ce que le corps humain étant fini, il ne peut saisir clairement qu'un certain nombre d'images à-la-fois : si ce nombre devient plus considérable, les images commencent à se confondre, et la confusion augmente en proportion de l'accroissement de leur nombre. De là il est évident que l'esprit ne peut pas concevoir clairement un plus grand nombre d'images à-la-fois qu'il ne se trouve dans son corps d'images simultanément claires. Mais quand les idées sont tout-à-fait confuses dans le corps, l'esprit voit tous les corps confus et sans distinction : il les revêt, pour ainsi dire, tous d'un même attribut, par exemple, de celui de chose. Telle est la cause qui a donné naissance aux idées générales, comme homme, cheval, chien, etc. Tous les hommes ne forment cependant pas les idées générales de la même manière ; elles diffèrent, chez chaque individu, d'après la nature des objets qui ont affecté plus ou moins vivement son corps, et dont, par conséquent, l'esprit se souvient avec plus ou moins de facilité. On ne doit donc pas s'étonner s'il règne une aussi grande dissidence d'opinions parmi les philosophes qui ont voulu expliquer la nature par le moyen des idées générales.

L'expérience enseigne que nous créons un grand nombre d'idées générales : 1.° d'après les perceptions isolées que nous avons éprouvées d'une manière incomplète, confuse et sans précision ; 2.° d'après des signes qui nous rappellent obscurément des objets analogues à ceux auxquels ces signes se rapportent, quoique les objets aient souvent des caractères bien différens malgré qu'ils se ressemblent à certains égards ; 3.° nous avons aussi des idées générales qui correspondent réellement aux

objets : ce sont les vérités rationnelles ; 4.° enfin, il y a encore un mode de connaissance qu'on peut appeler connaissance intuitive. Celle-ci s'élève d'une idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de la Divinité à une connaissance parfaite de l'essence réelle des choses.

XXXI. Les deux premiers genres d'idées générales, que Spinosa appelle opinions et imaginations, sont les seules causes de l'erreur : au contraire, les connaissances de la troisième et de la quatrième espèce sont toujours nécessairement vraies ; c'est aussi par elles que nous distinguons la vérité de l'erreur. Celui qui a une idée vraie, sent qu'il l'a, et ne peut nullement douter de la vérité de l'objet de cette idée ; car avoir une idée vraie, c'est, en d'autres termes, posséder la connaissance la plus parfaite d'un objet. Comme la lumière fait connaître, non-seulement elle-même, mais encore les ténèbres, de même aussi la vérité sert à apprécier elle-même et l'erreur. L'esprit humain, autant qu'il connaît réellement ces objets, est une partie de l'intelligence divine infinie ; d'où il suit nécessairement que ses idées claires et précises sont aussi vraies que celles de Dieu.

XXXII. Il n'est pas du fait de l'intelligence de considérer les choses comme accidentelles ; mais elle les considère comme nécessaires, parce qu'elle les considère telles qu'elles sont réellement. La connaissance de l'accidentel, par rapport au passé et à l'avenir, ne dépend donc uniquement que de l'imagination.

XXXIII. Il n'y a pas de volonté absolue ou libre dans l'esprit humain, mais les décisions de la volonté y sont déterminées par des causes, également déterminées elles-mêmes à l'infini par d'autres causes. En effet, l'esprit est une manière déterminée et donnée de penser, et il ne peut, par conséquent, pas être la cause libre de ses actions. Il n'y a point de

pouvoir absolu de vouloir ou de ne pas vouloir, de même qu'il n'y a pas de pouvoir absolu de connaître, de désirer, d'aimer, etc. Tous ces prétendus pouvoirs sont imaginaires : ce sont des êtres métaphysiques, ou des idées générales formées d'idées particulières. On entend ici par volonté, non pas le désir; mais le pouvoir d'affirmer ou de nier, et celui de décider sur le vrai ou le faux.

XXXIV. Quoiqu'il n'existe pas de pouvoir absolu de vouloir; cependant il y a des déterminations particulières de la volonté. Ces volitions ne peuvent être autre chose que les idées que l'esprit en a. La détermination de la volonté et l'idée sont donc la même chose; d'où il suit qu'intelligence et volonté sont identiques. Spinosa examine plusieurs objections qu'on peut élever contre cette proposition. 1.° Quelques-uns ont pensé que la volonté s'étend plus loin que l'intelligence, dont elle diffère par cette raison. L'intelligence est finie, mais la volonté est infinie. 2.° L'expérience semble enseigner que nous pouvons suspendre notre jugement avant d'obéir à certaines idées : de là vient qu'on dit d'une personne, qu'elle se trompe, non pas parce qu'elle connaît seulement quelque chose, mais uniquement parce qu'elle souscrit ou non à cette connaissance. Ainsi, par exemple, celui qui imagine un cheval ailé, ne prétend pas encore qu'il existe réellement des chevaux ailés; mais il suit de là que la volonté, ou le pouvoir de souscrire ou de ne pas souscrire à une connaissance, est libre, et diffère de l'intelligence. 3.° Une affirmation ne paraît pas renfermer plus de réalité qu'une autre; il ne faut pas plus de force pour affirmer que le vrai est vrai, que pour assurer que le faux est également vrai; mais nous concevons des idées qui ont plus de réalité ou de perfection que d'autres : car, comme un objet est plus puissant et plus excellent

qu'un autre, les idées correspondantes offrent aussi le même caractère. Ce fait paraît être une nouvelle preuve qu'il existe une différence entre l'esprit et la volonté. 4.° Si les actions de l'homme ne résultent pas d'une volonté libre, que doit-il arriver dans le cas d'actions opposées, mais motivées avec autant de force, comme, par exemple, dans la position où l'âne de Buridan se trouvait? Cet animal doit-il se laisser mourir ou de faim, ou de soif? Si on soutient que oui, on nie par cela même la nature humaine ou animale; mais si on prétend que non, on admet des déterminations spontanées et libres de la volonté.

Quant à la première objection, Spinosa convient que la volonté s'étend plus loin que l'intelligence, si par ce dernier nom on ne veut désigner que des idées claires et déterminées; mais si on appelle intelligence le pouvoir des idées en général, alors on peut l'admettre aussi infinie que la volonté. En effet, comme on peut vouloir successivement une infinité de choses, on peut aussi en connaître une infinité, et la volonté n'ayant à cette égard aucun avantage sur l'intelligence, elle ne saurait donc point non plus en différer par-là. Si on objectait qu'il y a un nombre infini de choses que nous ne pouvons point connaître, on répondrait que, s'il nous est impossible de les penser, nous ne saurions absolument point non plus les vouloir.

Spinosa réfute la seconde objection en niant que l'homme ait la liberté de suspendre son jugement. Quand nous disons qu'une personne diffère son jugement, nous entendons par ces mots qu'elle ne conçoit pas parfaitement l'objet. La suspension du jugement n'est donc en réalité ni une idée, ni une volonté libre. Le sommeil nous en donne la preuve. Il n'y a peut-être aucun homme qui ne

croie, quand il rêve, avoir la liberté de suspendre son jugement sur les objets du songe, et de faire qu'il ne rêve pas réellement. Il arrive fréquemment aussi que nous suspendons en songe notre jugement, parce que nous rêvons que nous ne rêvons pas. La suspension du jugement n'est donc simplement qu'une idée très-imparfaite.

Cette réponse s'applique aussi à la troisième objection, que la volonté est une chose générale, commune à toutes les idées. Cette chose générale ne désigne que ce qui est commun à toutes les idées : savoir, l'affirmation, dont l'essence adéquate, en tant que considérée abstractivement, doit être la même dans toutes les idées, mais ne peut point être regardée comme déterminant l'essence de l'idée elle-même; car, sous ce dernier point de vue, les affirmations particulières ne diffèrent pas moins les unes des autres que les idées. Spinosa nie ensuite absolument que nous ayons besoin d'une faculté égale de penser pour affirmer que le vrai est vrai, et pour affirmer que le faux est vrai. En effet, ces deux affirmations sont dans le même rapport que l'existence et la non-existence. Il n'y a dans les idées rien de positif qui constitue la forme du faux.

Enfin, pour ce qui concerne la quatrième objection, Spinosa dit qu'un homme qui aurait à choisir entre deux actions opposées et aussi fortement motivées l'une que l'autre, qui serait, par exemple, également tourmenté par la faim et par la soif, et qui se trouverait à égale distance des alimens et des boissons, périrait de faim et de soif. Demande-t-on si un pareil homme ne serait pas plutôt un âne qu'un homme? *Dico me nescire*, répond Spinosa, *ut etiam nescio, quanti æstimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti æstimandi sint pueri, stulti, vesani, etc.*

Spinosa caractérise de la manière suivante l'utilité principale des dogmes de son système qui ont été exposés jusqu'ici :

1.° Cette doctrine nous apprend que nous n'agissons uniquement que d'après la volonté de Dieu, que nous participons à la nature divine, et que nous y prenons d'autant plus part que nous agissons d'une manière plus parfaite, et que nous connaissons davantage la Divinité. Non-seulement ce système procure le calme à l'esprit, mais encore il fait voir que le bonheur suprême consiste dans la connaissance de Dieu, qui nous engage à ne rien faire que ce qui nous est inspiré par l'amour et la piété. On conçoit aussi d'après cela combien on méconnaît la véritable idée de la vertu, quand on pense que les actions nobles seront récompensées, comme si la vertu n'était pas par elle-même la félicité et la liberté suprêmes.

2.° Cette doctrine nous apprend quelle conduite nous devons observer à l'égard des choses qui ne sont pas en notre pouvoir, c'est-à-dire, qui ne sont point déterminées par notre nature. Nous devons attendre et supporter avec un égal courage le bonheur et l'adversité, parce que tout dépend aussi nécessairement des décisions éternelles de Dieu, que l'essence d'un triangle entraîne nécessairement l'égalité de ses trois angles à deux droits.

3.° Ce système est très-utile dans la société. Il fait voir qu'on ne doit mépriser, railler, haïr, ni envier personne ; il engage à la modération, et dispose à secourir son prochain, non par suite d'une molle compassion ou de préjugés, mais par l'effet du raisonnement.

4.° Enfin il renferme les principes de la fondation et de l'administration des états, pour assurer,

autant que possible, le bonheur et la liberté des citoyens.

Spinosa ne s'est pas contenté d'indiquer d'une manière générale les résultats de son système, mais il en a encore fait une ample application à la nature pratique de l'homme dans les trois sections particulières de son Ethique. La méthode qu'il y observe n'est pas moins géométrique que celle à laquelle il s'était astreint dans les sections sur Dieu et l'intelligence humaine; car, dit-il, les affections qui ont l'influence la plus prononcée sur les actions de l'homme, naissent, comme toutes les autres choses, de la nécessité de la nature, et ont également certaines qualités qui les font reconnaître.

Spinosa commence par donner la définition de quelques termes, et par établir différens axiomes: le tout ayant rapport à l'idée d'une cause adéquate des actions et des affections. Une cause adéquate est celle dont l'effet peut être connu clairement et distinctement par elle; une cause inadéquate ou partielle est celle dont l'effet ne saurait être entièrement connu par elle. Nous agissons, quand il se passe en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire, lorsque notre nature donne lieu en nous ou hors de nous à quelque chose qu'on peut connaître clairement et précisément par cette nature seule. Au contraire, nous souffrons lorsqu'il se passe en nous, ou que notre nature produit en nous, quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle. Sous le nom de passions, Spinosa désigne en général les affections du corps, qui augmentent ou diminuent le pouvoir qu'a le corps d'agir, et qui favorisent ce pouvoir, ou y apportent obstacle; mais il donne en même-temps l'épithète aux idées de ces affections. Lors donc que nous pouvons être la

cause adéquate d'une affection, la passion est avec action; dans le cas contraire, elle est purement passive. Spinosa établit les deux axiomes suivans: Le corps humain peut éprouver un grand nombre d'affections telles que son pouvoir d'agir soit augmenté ou diminué, ou qu'il ne soit ni augmenté, ni diminué; Le corps humain peut subir un grand nombre de changemens, mais n'en pas moins conserver les impressions et par conséquent les images des objets.

La philosophie pratique de Spinosa peut être rapportée aux corollaires suivans:

I. L'esprit humain fait certaines choses, et souffre certaines autres. Il agit nécessairement en tant qu'il a des idées adéquates, et il souffre nécessairement en tant qu'il a des idées inadéquates. Il est donc d'autant plus sujet aux passions qu'il a davantage d'idées inadéquates, et d'autant plus actif qu'il renferme un plus grand nombre d'idées adéquates.

II. Le corps ne peut pas déterminer l'esprit à penser, comme l'esprit ne peut pas non plus déterminer le corps au mouvement, ou au repos, ou à autre chose. Tout ce qui appartient à la pensée ne peut être déterminé que par la pensée infinie de la Divinité, de même que ce qui appartient au corps ne peut l'être que par l'étendue infinie de Dieu. Mais la liaison des actions et des passions du corps est identique avec la liaison des actions et des passions de l'esprit. Spinosa s'attache particulièrement ici à réfuter le préjugé vulgaire que le corps et l'esprit exercent une influence physique l'un sur l'autre. L'expérience, dit-il, nous apprend que le corps fait un grand nombre de choses qui ne sont pas déterminées par l'esprit, et qui tendent toutefois à un but. Personne ne peut non plus indiquer comment l'esprit meut le corps, et quel degré de mouvement et

de vélocité de mouvement il est en état de lui imprimer. Lorsque le corps est inactif, comme, par exemple, dans le sommeil, l'esprit ne peut pas non plus penser. L'esprit lui-même n'est pas toujours également disposé à penser aux mêmes objets, et ses dispositions se règlent sur l'état du corps. Si on invoque l'expérience pour prouver que l'esprit détermine le corps, la même expérience réfute aussi cette assertion. Ainsi elle nous apprend que les hommes ne sont moins maîtres de rien que de maîtriser leurs passions. Cependant certains croient que l'homme fait librement ce qu'il exécute seulement d'après un désir léger, parce que la tendance qu'on éprouve vers les objets de ces actions s'oublie facilement dès qu'on pense à un autre objet quelconque. Les mêmes personnes prétendent que les actions de l'homme ne sont pas libres quand elles sont provoquées par un violent désir, que l'idée d'un autre objet ne diminue point. Mais leur opinion n'est que le fruit d'une illusion. L'enfant croit désirer librement le sein de sa mère; l'enfant en colère pense aspirer librement à se venger; l'homme ivre s'imagine avoir dit librement ce qu'il souhaiterait avoir passé sous silence, dès que les fumées du vin sont dissipées. L'expérience et la raison nous apprennent donc que les hommes ne se croient libres que parce qu'ils ont bien la conscience de leurs actions, mais ignorent les causes qui ont déterminé ces mêmes actions. Les résolutions de l'esprit ne sont autre chose que les désirs eux-mêmes, différens seulement d'après les différences que la disposition du corps présente. Chacun agit toujours d'après ses passions : celui qui est motivé par des passions contraires ne sait pas ce qu'il veut; celui qui n'a pas de passions est déterminé à telle ou telle action par la cause la plus légère. De là il est clair que les décisions de l'es-

prit, les inclinations et les déterminations du corps existent simultanément, ou plutôt ne font qu'une seule et même chose, que nous appèlons résolution ou détermination, suivant que nous la considérons par rapport à l'attribut de la pensée, ou à celui de l'étendue d'après les lois du mouvement et du repos. *Mentis decreta eâdem necessitate in mente oriuntur, ac ideæ rerum actu existentium. Qui igitur credunt, ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quicquam agere, oculis apertis somniant.*

III. Une chose ne peut être anéantie que par une cause extérieure; car la définition d'une chose suppose seulement son essence, mais ne la détruit pas: on n'y trouve donc rien qui puisse anéantir cette chose. En tant qu'une chose peut en détruire une autre, ces deux choses sont opposées, et elles ne sauraient se rencontrer dans le même sujet.

IV. Toute chose qui existe par elle-même tend à persister dans son existence. Cette tendance n'est autre chose que l'existence réelle de la chose elle-même. Elle exprime non pas un temps déterminé, mais un temps indéterminé.

V. L'esprit, en tant qu'il a des idées non-seulement claires et précises, mais même encore confuses, tend à conserver son existence pendant un temps d'une durée indéterminée, et il a la conscience de cette tendance. Si cette tendance n'a rapport qu'à l'esprit seul, on l'appelle volonté. Si elle concerne en même temps l'esprit et le corps, elle se nomme appétence, qui n'est par conséquent autre chose que l'essence de l'homme même, de la nature de laquelle découle nécessairement ce qui sert à conserver l'homme, et ce que l'homme est en conséquence déterminé à faire. Il n'y a point de différence entre appétence et désir, sinon que ce dernier, dans l'opinion vulgaire, a rapport aux hommes, et existe en eux avec conscience. L'homme

ne veut et ne désire donc rien parce qu'il le trouve bon, mais il trouve une chose bonne parce qu'il la veut et la désire.

VI. Il ne peut pas y avoir dans notre esprit une idée qui exclue celle de notre corps, puisqu'une idée semblable est opposée à l'esprit. Ce qui a le pouvoir d'anéantir notre corps ne saurait résider en lui. Il ne peut donc pas non plus y en avoir d'idée en Dieu, puisque la Divinité est une idée de notre corps. Au contraire, comme la première chose qui constitue l'essence de notre esprit est l'idée de notre corps réellement existant, de même aussi l'effort premier et le plus essentiel de notre esprit est de fixer l'idée du corps : donc, l'idée de la non existence du corps est opposée à la nature de l'esprit.

VII. Ce qui augmente ou diminue le pouvoir que notre corps a d'agir, et le favorise ou y apporte obstacle, accroît ou diminue le pouvoir que l'esprit a de penser. L'esprit peut donc éprouver des changemens, et atteindre à une perfection plus ou moins grande. C'est ainsi qu'on explique les passions de la joie et de la tristesse, qui sont, l'une, le passage de l'esprit à une plus grande perfection, et l'autre, son passage à une moindre.

VIII. L'esprit cherche autant que possible à concevoir des choses qui accroissent et favorisent le pouvoir que le corps a d'agir; mais, quand il se représente des choses qui diminuent ce même pouvoir, ou y apportent obstacle, il cherche autant que possible à se rappeler des objets qui détruisent l'existence de ces choses. On voit clairement par-là en quoi consistent l'amour et la haine. L'amour est la joie, et la haine la tristesse, accompagnées toutes deux de l'idée de leur cause extérieure. C'est pourquoi celui qui aime cherche à se rapprocher de l'objet de son amour et à le conserver, comme celui qui

hait cherche à s'éloigner du sujet de son aversion et à l'anéantir.

Spinosa entre alors dans de plus grands détails sur les différentes causes, les effets et les modifications de la joie et de la tristesse, qu'il considère comme les passions principales de l'esprit humain. Il y a autant d'espèces de joie, de tristesse, et des affections qui en sont composées, comme l'amour, la haine, l'espérance et la crainte, que d'espèces d'objets susceptibles de nous affecter. L'affection d'un individu ne diffère de celle d'un autre qu'à raison de la différence qui existe dans l'essence de ces deux individus. Il n'y a pas d'autre affection que la joie, par rapport à l'esprit, en tant qu'il agit; car la tristesse, ou détruit son pouvoir d'agir, ou au moins le diminue.

Après avoir donné le tableau des passions, de leur nature et de leurs causes, Spinosa discute le rapport qui existe entr'elles et la moralité ainsi que la liberté de l'homme, et fait connaître les règles pratiques qui en découlent. Il traite d'abord de la servitude de l'homme ou de l'empire des passions, et ensuite de la liberté de l'homme ou de la puissance de la raison.

Il commence par quelques remarques préliminaires sur les idées de perfection et d'imperfection, de mal et de bien. Dans l'origine, on entendait par perfection l'accomplissement d'une chose conformément au but de l'auteur, et par imperfection, le défaut de complément de cette chose; ainsi, quand il était question d'un ouvrage dont le but était entièrement inconnu, on ne pouvait en déterminer ni la perfection, ni l'imperfection. Mais le sens des mots changea par la suite. Chacun nommait parfait ce qui paraissait correspondre à une idée générale qu'il s'était faite d'un certain objet; il appelait le contraire

imparfait, quand bien même la chose aurait été parfaitement en rapport avec l'idée de l'auteur. C'est ainsi, par exemple, que les produits naturels auxquels l'art humain ne prend pas la moindre part sont appelés parfaits ou imparfaits, quoiqu'on ne puisse pas reconnaître le but de leur auteur. En effet, les hommes se forment des produits de la nature, aussi bien que de ceux de l'art, des idées générales qui servent ensuite de bases à leurs jugemens. Evidemment donc on dit la nature parfaite ou imparfaite, plutôt par préjugé que par suite de raisons véritables et évidentes. La nature n'agit pas pour arriver à un but. Au contraire, l'Être éternel et infini, que nous appelons Dieu ou Nature, agit d'après la même nécessité que celle d'après laquelle il existe. La cause qui fait que Dieu agit est donc la même que celle qui fait qu'il existe. Ce que nous désignons sous le nom de cause finale n'est autre chose que la tendanee humaine elle-même, en tant qu'on la considère comme le principe ou la cause première d'une chose quelconque. Quand nous disons, par exemple, que le but de telle ou telle maison a été qu'on habite dedans, nous entendons seulement par-là que quelqu'un ayant conçu les avantages d'habiter dans une maison, acquit la tendance à en construire une.

L'opinion vulgaire que la nature manque quelquefois son but et produit des choses imparfaites, est donc une illusion. Perfection et imperfection ne sont en général que des idées qui prennent naissance lorsque nous comparons ensemble les individus d'un même genre ou d'une même espèce. C'est pourquoi Spinosa admet l'identité de la réalité et de la perfection, parce que nous avons coutume de rapporter tous les individus de la nature à un genre suprême, l'idée de l'existence. Quand donc nous comparons

ensemble les individus sous ce rapport, et que nous croyons trouver chez les uns plus d'identité ou de réalité que chez les autres, nous disons que les premiers sont plus parfaits que les seconds; et lorsque nous leur attribuons quelque chose qui exprime une négation, comme limites, fin, impuissance, etc., nous les déclarons imparfaits, non pas parce qu'il leur manque quelque chose d'essentiel, ou parce que la nature n'a pas atteint en eux son but, mais parce qu'ils n'affectent pas notre esprit de la même manière que les choses auxquelles nous donnons le nom de parfaites. Rien n'appartient à l'essence d'une chose que ce qui résulte de la nature nécessaire de la cause efficiente; et ce qui résulte de cette nature arrive nécessairement.

Les idées de bien et de mal n'indiquent non plus rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes, mais ce sont seulement des idées que nous nous formons en comparant les choses les unes avec les autres. La même chose peut être à-la-fois bonne, mauvaise et indifférente: par exemple, la musique est bonne pour un homme mélancolique, mauvaise pour une personne triste, et indifférente pour un pigeon. Cependant, quoiqu'il en soit ainsi des choses, nous devons conserver et ces idées et ces expressions, parce qu'elles peuvent nous être d'une grande utilité dans la formation de l'idée de l'homme en général, qui nous sert pour juger les individus. Ainsi, Spinosa entend toujours par bien ce que nous connaissons comme un certain moyen de nous rapprocher de la perfection de la nature humaine, dont nous avons conçu une image idéale. Le mal est ce que nous savons avec certitude apporter obstacle à nos efforts pour nous rapprocher de ce terme. On appelle les hommes plus parfaits ou plus imparfaits, suivant qu'ils se rapprochent ou s'éloignent davantage de

l'idéal : en effet, cette plus ou moins grande perfection n'est point un changement ou une conversion de l'essence ou de la forme en une autre ; mais elle exprime une augmentation ou une diminution du pouvoir d'agir, autant qu'on peut les concevoir d'après la nature de la chose. La perfection en général est la réalité, l'essence de chaque chose, celle-ci étant considérée comme existant et agissant d'une certaine manière, sans égard à sa durée dans le temps. Aucune chose individuelle ne peut donc s'appeler plus parfaite parce qu'elle a conservé son existence pendant plus long-temps, car la durée de la chose n'est pas déterminée par son essence, puisque l'essence n'entraîne pas une idée certaine et déterminée dans le temps ; mais chaque chose, qu'elle soit plus parfaite ou moins parfaite, peut conserver toujours son existence en vertu de la même force par laquelle elle a commencé d'exister, de sorte que toutes les choses se ressemblent à cet égard.

On doit encore distinguer quelques autres définitions préliminaires de Spinosa. Nous appelons les choses individuelles accidentelles, parce qu'en réfléchissant sur leur simple existence, nous ne trouvons rien qui entraîne ou détruise nécessairement cette existence. Ces mêmes choses individuelles prennent le nom de possibles, lorsqu'en réfléchissant sur les causes par lesquelles elles ont été produites, nous ne découvrons rien qui puisse nous convaincre avec certitude que ces causes ont réellement servi à leur donner naissance. Le but, pour l'obtention duquel nous voulons faire quelque chose, est identique avec l'appétence. La vertu est la même chose que le pouvoir : ou la vertu, par rapport à l'homme, est son essence même, sa nature, ou son pouvoir de faire quelque chose qui peut être conçu d'après les seules lois de son essence. Spinosa établit encore

l'axiome suivant : Il n'y a point de chose qui ne puisse être détruite par une autre plus forte et plus puissante, qui la surpasse.

Voici de quelle manière Spinosa explique l'influence des passions sur les actions de l'homme, ou la servitude humaine :

I. Nous ne souffrons que parce que nous sommes une partie de la nature qui ne peut être conçue à part et sans les autres; car nous ne souffrons que quand il naît en nous quelque chose dont nous sommes seulement une cause partielle, c'est-à-dire, quelque chose qu'on ne peut pas dériver des seules lois de notre nature.

II. La force par laquelle l'homme persiste dans son existence est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment. Il est donc impossible que l'homme ne soit point une partie de la nature, et qu'il ne subisse pas d'autres changemens que ceux qui dépendent de sa nature, et dont il est la cause adéquate. Au contraire, il est toujours et nécessairement soumis aux passions, et il doit obéir à l'ordre commun de la nature.

III. La puissance et l'accroissement d'une passion quelconque, de même que la durée de son existence, ne peuvent pas être déterminés par le pouvoir à l'aide duquel nous tendons à conserver notre existence; mais ils le sont par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre. Ici on doit prendre en considération, non pas uniquement notre essence, mais aussi la cause extérieure. Par conséquent, la force d'une passion ou d'une affection peut tellement surpasser les autres activités de l'homme, ou son pouvoir tout entier, qu'on ne puisse ni la réprimer, ni la diminuer.

IV. Une affection ne peut être limitée ou détruite que par une autre opposée et plus forte; car l'affec-

tion, par rapport à l'esprit, est une idée au moyen de laquelle cet esprit exprime la force ou plus grande ou plus forte que son corps a d'exister. Quand donc l'esprit combat une affection, le corps est en même temps affecté d'une manière telle, que son pouvoir d'agir se trouve accru ou diminué. La puissance de durer qu'a cette affection du corps provient de la cause qui la provoque elle-même, et qui ne peut être détruite ou limitée que par une cause corporelle, laquelle imprime au corps une affection opposée et plus forte. L'esprit est ainsi stimulé par l'idée d'une affection plus forte, et contraire à la précédente.

V. La connaissance du bien et du mal n'est autre chose que l'affection de la joie ou de la tristesse, en tant que nous en avons la conscience; car nous n'appelons bien ou mal que ce qui sert ou nuit à la conservation de notre être, c'est-à-dire, ce qui accroît ou diminue notre pouvoir d'agir, ce qui le favorise ou y apporte obstacle. Nous appelons un objet bon ou mauvais, en tant qu'il excite chez nous un sentiment de joie ou de tristesse.

VI. Aucune affection ne saurait mettre obstacle à la vraie connaissance du bien et du mal, en tant qu'elle est simplement vraie; elle ne le peut qu'autant que cette connaissance est elle-même une affection; mais le désir né de la vraie connaissance du bien et du mal peut être détruit ou limité par un grand nombre d'autres désirs qui tirent leur source d'autres affections.

VII Le désir qui naît de la connaissance ou d'un bien et d'un mal futurs, ou d'un bien et d'un mal accidentels, peut être plus facilement limité ou détruit par le désir des choses agréables ou désagréables actuelles.

VIII. Le désir qui provient de la joie est, toutes choses égales d'ailleurs, plus vif que celui qui recon-

naît la tristesse pour cause. En effet, le désir est l'essence de l'homme lui-même, ou la tendance à persister dans son existence; mais cette tendance est accrue et favorisée par la joie, tandis que la tristesse la diminue ou l'anéantit.

IX. Maintenant, qu'est-ce que la raison prescrit par rapport aux affections? Elle n'exige rien qui soit contraire à la nature; mais elle veut que chacun s'aime soi-même, qu'il cherche à obtenir ce qui est réellement utile, ou ce qui conduit à une plus grande perfection, et qu'il s'efforce en général de conserver son essence en elle-même. Cette proposition n'est pas moins certaine qu'il n'est vrai que le tout est plus grand qu'une de ses parties. Mais comme la vertu ne consiste qu'à agir d'après les lois de sa nature propre, et que chacun ne peut conserver son existence que d'après les lois de sa propre nature, il s'ensuit: 1.° que la base de la vertu est de conserver sa propre existence, et que le bonheur consiste à pouvoir y parvenir; 2.° que la vertu est désirable pour elle-même, et qu'il n'existe rien de plus excellent ou de plus utile à notre être, pour l'amour de quoi nous devions la désirer; 3°. que ceux qui se suicident ont perdu la liberté de leur raison, et sont irrésistiblement dominés par des causes extérieures en contradiction avec leur nature.

X. Il ne nous est jamais possible de nous passer des choses extérieures pour la conservation de notre existence, ni de vivre sans qu'il y ait une dépendance réciproque entre nous et ces choses. A l'égard de notre esprit, notre intelligence serait imparfaite, si l'esprit seul existait, et s'il ne reconnaissait rien hors de lui. Il y a hors de nous bien des choses qui nous sont utiles, et que nous désirons par cette raison: les principales sont celles qui correspondent parfaitement à notre nature. Si, par exemple, deux indi-

vidus de la même nature sont unis ensemble, ils constituent une personne dont le pouvoir est double de celui qui appartenait auparavant à chacun des deux individus. Mais rien n'est plus utile à l'homme que l'homme; les hommes ne peuvent donc rien désirer de plus pour la conservation de leur existence que de s'accorder tous ensemble de manière que leurs esprits et leurs corps ne forment plus, pour ainsi dire, qu'un seul esprit et un seul corps, que tous conservent leur existence, autant qu'il dépend d'eux de le faire, et que tous tendent vers ce qui est d'une utilité commune pour eux. Il est clair, d'après cela, que les hommes dominés par la raison, c'est-à-dire, ceux qui prennent la raison pour guide dans la recherche de ce qui leur est utile, ne désirent pour eux-mêmes rien qu'ils ne désirent également pour les autres, et que par conséquent ils sont justes, fidèles, et bien pensans.

Tels sont les axiomes pratiques, relatifs aux affections, que Spinosa développe encore, et démontre d'après sa méthode. Il s'attache surtout à prouver que le principe suivant : Chacun est obligé de ne tendre qu'à ce qui peut lui être utile, n'est point un principe d'égoïsme et d'immoralité, mais forme au contraire la base de la vertu et de la piété. C'est pourquoi, avant de discuter ce dogme, il prouve que chacun désire ou déteste nécessairement, d'après les lois de sa nature, tout ce qu'il croit être un bien ou un mal.

La dernière section de l'Éthique de Spinosa est consacrée, comme je l'ai déjà dit précédemment, à l'examen de la liberté de l'homme, ou de l'empire que la raison exerce sur les affections, et par la possession ainsi que par l'emploi duquel le sage se distingue de l'insensé. La raison n'a, en aucune manière, un empire absolu sur les passions, et les stoïciens, qui

le lui accordaient, sont contredits par l'expérience. Spinosa combat aussi Descartes, qui, de ses hypothèses sur la nature de l'âme et sur la faculté qu'a cette âme de diriger les esprits vitaux dans le corps, concluait qu'il n'y a pas d'âme tellement faible, que, quand elle est bien constituée, elle ne puisse acquérir un empire absolu sur ses passions. Spinosa rejette absolument ces hypothèses psycologiques du philosophe français [1]. La raison ne peut modérer les passions, ou plutôt contribuer à les modérer, que parce qu'elle connaît clairement et précisément les moyens d'y parvenir. C'est cette connaissance qui constitue le caractère de la sagesse, et qui la différencie de la folie. Spinosa érige encore en axiome : Que s'il se rencontre deux actions opposées chez un même sujet, il surviendra nécessairement, dans toutes deux ou dans une d'elles, un changement, qui fera qu'elles cesseront d'être opposées l'une à l'autre ; et que la puissance de l'effet est déterminée par celle de la cause, puisque l'essence du premier est déterminée par celle de la seconde.

Je vais faire connaître les principales idées que Spinosa développe dans cette section de son Éthique.

[1] *Profectò mirari satis non possum, quod vir philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod clarè et distinctè perciperet, et qui toties scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, hypothesin sumat omni occultâ qualitate occultiorem. Quid, quæso, per mentis et corporis unionem intelligit? Quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis arctissimè unitæ cuidam quantitatis portiunculæ? Vellem sanè, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed illi mentem à corpore adeo distinctam conceperat, ut nec hujus unionis, nec ipsius mentis, ullam singularem causam assignare potuerit; sed necesse ipsi fuerit, ad causam totius universi, hoc est, ad Deum recurrere.*

I. Comme les idées et les images des objets sont enchaînées dans l'esprit, de même il y a une liaison intime entre les affections corporelles et les images des objets dans le corps.

II. Si un mouvement de l'esprit, ou une affection, est séparé par nous de l'idée de sa cause extérieure pour en opérer la jonction avec d'autres idées, nous détruisons ainsi l'amour ou la haine pour cette cause extérieure, de même que les mouvemens de l'esprit qui provenaient de ces affections.

III. L'affection passionnée cesse d'être passionnée, dès que nous nous en formons une idée claire et précise. L'affection passionnée est une idée confuse, et elle perd son caractère, dès que l'idée confuse se trouve convertie en une idée claire. L'affection est donc d'autant plus en notre pouvoir, et l'esprit en souffre d'autant moins, que nous la connaissons d'une manière plus exacte; mais il n'y a pas une seule affection dont nous ne puissions nous former une idée claire et précise, en sorte qu'il dépend de chacun de se laisser plus ou moins tyranniser par ses affections. A cet égard, il faut faire remarquer que c'est d'après la même inclination ou le même désir que l'homme agit ou souffre, dans le sens que Spinosa attache à ces mots. Tous les hommes, par exemple, ont une tendance naturelle à soumettre les autres aux déterminations arbitraires de leur volonté : cette tendance est une passion, l'ambition ou la fierté, chez celui que la raison ne gouverne pas; mais c'est une action ou une vertu, la grandeur d'âme ou la bienveillance, chez celui qui se conforme aux préceptes de la raison. En un mot, tous les désirs ne sont passions qu'autant qu'ils naissent d'idées imparfaites, et ils deviennent vertus ou actions, dès que ce sont des idées adéquates qui leur donnent naissance. Au reste, le meilleur moyen contre les

affections, ainsi que contre leurs excès, et nous possédons tous ce moyen, c'est d'en avoir une connaissance claire; car il n'existe aucun pouvoir de la raison, supérieur à celui de penser et de former des idées adéquates.

IV. L'affection pour un objet que nous nous représentons libre, dont nous ignorons les causes qui le déterminent à agir, et que nous ne nous figurons par conséquent être ni nécessaire, ni possible, ni accidentel, est, toutes choses égales d'ailleurs, la plus forte de toutes les affections.

V. L'esprit a plus d'empire sur les affections, et en est moins vivement affecté, quand il pense que les objets sont nécessaires. La tristesse inspirée par la perte d'un bien diminue ou même disparaît, lorsqu'on réfléchit qu'il était absolument impossible que ce bien se conservât. Outre ce rapport des affections à leurs causes et à leurs objets, Spinosa en indique encore d'autres qui font qu'elles agissent plus fortement ou plus faiblement sur l'esprit.

VI. L'esprit peut rapporter toutes les affections du corps, ou toutes les images des objets, à l'idée de Dieu. On aime Dieu, quand on connaît clairement et distinctement soi-même et ses propres affections. Cet amour de Dieu doit être la principale occupation de l'esprit.

VII. Dieu n'a pas de passions : il n'est affecté ni par la joie, ni par la tristesse; il n'aime rien, et ne hait rien non plus; car il n'a que des idées vraies et adéquates, et n'est susceptible ni d'une plus grande, ni d'une moindre perfection : c'est pourquoi celui qui aime Dieu ne doit pas aspirer à ce que Dieu l'aime aussi, parce que ce serait désirer que Dieu cessât d'être Dieu. L'amour de Dieu ne peut pas non plus être souillé par les affections de l'envie et de la zélotypie; au contraire, il s'accroît d'autant plus que nous

nous représentons un plus grand nombre d'hommes unis à Dieu par le lien commun de l'amour. L'amour de Dieu est le souverain bien, celui auquel la raison nous permet d'aspirer : il appartient en commun à tous les hommes, et nous désirons que tous les hommes en jouissent. Il ne peut y avoir ici ni envie, ni zélotypie.

Lorsqu'on pèse tous les moyens que la raison peut employer contre les affections, il est clair que l'influence qu'elle exerce sur elles consiste : 1.° à s'en procurer une connaissance parfaite; 2°. à séparer l'affection de l'idée de sa cause extérieure, dont nous nous formons une notion obscure ; 3.° à amener le moment où les affections qui se rapportent à des objets connus de nous surpassent celles qui ont trait à des idées dont nous n'avons que des notions obscures ou incomplètes ; 4.° à donner un champ libre aux causes nombreuses qui favorisent les affections relatives aux qualités communes des choses, ou à la Divinité ; 5.° à régulariser l'ordre de succession des affections, et à les rattacher ensemble. Les remarques suivantes pourront encore répandre du jour sur ce point de doctrine. Nous disons qu'une affection est forte, lorsque nous comparons celle d'un homme à celle d'un autre homme, et voyons que l'un combat plus qu'un autre contre une même affection, ou est plus affecté et plus mis en mouvement qu'un autre par elle. En effet, la force de toute affection est déterminée par la force de sa cause extérieure comparée à celle qui agit sur nous; mais le pouvoir de la raison ne consiste que dans la connaissance, comme son impuissance, ou la passion, dans la privation de cette connaissance, ou dans ce qui rend l'idée incomplète : d'où il résulte que la raison la plus dominée par les passions est celle qui a le plus d'idées incomplètes, et qu'au contraire, la plus énergique

est celle qui a la connaissance la plus claire et la plus précise des idées. Le chagrin et la tristesse proviennent principalement d'une passion trop vive pour une chose qui est cependant sujette à une multitude de changemens, et que nous ne saurions jamais parvenir à mettre entièrement en notre puissance. On n'est pas inquiet de ce qu'on n'aime point, et l'inimitié, l'injustice et la défiance ne peuvent dériver que de notre amour pour des choses qui ne dépendent pas de nous. On voit donc combien une connaissance claire et précise des choses, ayant pour fondement la connaissance de Dieu lui-même, exerce d'empire sur les affections, qu'elle détruit entièrement lorsqu'elles sont dégénérées en passions, ou dont elle diminue au moins l'empire tyrannique sur les hommes. Cette même connaissance engendre aussi l'amour de l'invariable et de l'éternel, qui est toujours en notre pouvoir, qui peut croître sans interruption, et dont le résultat est de chercher à ne pas être souillé par le vice.

Spinosa passe ensuite au développement de ses idées sur la durée de l'âme sans connexion avec le corps, c'est-à-dire, après la mort.

VIII. L'intelligence ne peut concevoir les choses passées ni s'en souvenir que pendant la durée du corps : car il ne lui est possible de concevoir l'existence réelle de son corps, et les affections de ce corps qu'elle se figure être réelles, qu'autant que le corps lui-même existe, et éprouve des affections. Cependant il y a nécessairement en Dieu une idée qui représente l'essence de tous les corps sous l'idée de l'éternité, puisque Dieu est non-seulement la cause de l'existence de tous les corps, mais encore celle de leur essence.

IX. L'esprit humain ne peut pas être absolument anéanti avec le corps, mais il en reste quelque chose

qui est immortel. L'idée qui exprime nécessairement l'essence du corps en Dieu, s'étend aussi à l'esprit humain; mais on n'accorde à l'esprit qu'une durée déterminable dans le temps, parce qu'il exprime l'existence réelle du corps, qui est une durée dans le temps. On n'accorde donc à l'esprit qu'une durée égale à celle du temps; mais comme il existe dans l'esprit humain quelque chose qui, d'après une nécessité éternelle, est compris dans l'essence de Dieu lui-même, il faut nécessairement que cette chose qui appartient à l'essence de l'esprit humain soit éternelle.

On ne doit pas oublier ici que l'idée qui exprime l'essence du corps avec le caractère de l'éternité, est un certain mode de la pensée, nécessaire et appartenant à l'essence de l'esprit. Cependant il n'est pas possible que nous nous souvenions d'avoir existé avant notre corps, parce qu'il n'y a pas la moindre trace de ce souvenir dans le corps, et que l'éternité ne peut pas être déterminée par le temps, ni avoir la moindre relation avec lui. Mais, quoique nous ne nous souvenions pas de cette existence avant le temps, nous sentons toutefois que notre esprit est éternel, parce qu'il renferme l'essence de notre corps dans l'idée de l'éternité, et que son existence ne peut être ni déterminée par le temps, ni expliquée par la durée. On ne peut donc dire de notre esprit qu'il dure, ou que son existence est déterminée par le temps, qu'autant qu'il exprime l'existence réelle du corps, et qu'il a par cela même le pouvoir de déterminer l'existence des choses dans le temps, et de les considérer comme ayant de la durée.

X. Ce que l'idée de l'éternité offre à la pensée de l'esprit, il ne le pense pas parce qu'il comprend l'existence du corps, mais parce qu'il unit l'essence du corps au caractère de l'éternité. Mais en se com-

prenant lui et le corps dans l'idée de l'éternité, il a nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'il existe en Dieu, et qu'il est conçu par Dieu. En effet, l'éternité est l'essence même, et elle enveloppe son existence; donc, penser des choses sous l'idée de l'éternité, c'est penser des choses qui sont conçues comme réalités par l'essence de Dieu.

XI. Ce que nous connaissons d'après l'essence éternelle nous réjouit, parce que l'idée de Dieu, comme cause, en est inséparable. Il en résulte le calme et le bonheur le plus parfait de l'esprit. Cette connaissance donne nécessairement lieu à l'amour intellectuel de Dieu, qui est éternel d'après sa nature. Quoique cet amour n'ait jamais eu de commencement, il réunit cependant toutes les perfections de l'amour, comme s'il avait commencé. Si la joie consiste dans le passage à une plus grande perfection, le bonheur ne peut consister qu'en ce que l'esprit possède cette perfection même.

XII L'esprit n'est sujet à des affections qu'on puisse appeler passions que pendant la durée du corps; car l'affection est une image qui indique l'état présent du corps. C'est pourquoi aucun amour, hors l'intellectuel, ne peut être éternel. Nous remarquons chez le commun des hommes que leur esprit a bien la conscience de l'éternité, mais qu'ils la confondent avec la durée, et qu'ils l'attribuent aussi à la mémoire, dont ils croient jouir encore après la mort.

XIII. Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini. L'amour intellectuel de l'esprit humain pour Dieu est l'amour de Dieu lui-même, non pas qu'il soit infini, mais parce qu'on peut l'expliquer par l'essence de l'esprit humain conçu dans l'idée de l'éternité, c'est-à-dire, que l'amour intellectuel de l'esprit humain pour Dieu est une portion de

l'amour infini que Dieu a pour lui-même. Il s'ensuit que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes, et que son amour pour l'homme est un et le même que l'amour intellectuel de l'esprit humain pour Dieu. Notre salut, ou notre bonheur et notre liberté, consistent donc dans un amour constant et éternel pour Dieu, et dans l'amour de Dieu pour les hommes.

XIV. Il n'y a rien dans la nature qui soit opposé à l'amour intellectuel, ou qui puisse le détruire. Cet amour dérive nécessairement de la nature de l'esprit, en considérant celui-ci comme une vérité éternelle par la nature de Dieu. Si une chose pouvoit être opposée à cet amour, elle le serait aussi à la vérité, et ce qui aurait le pouvoir de détruire l'amour convertirait le vrai en faux, ce qui est absurde.

XV. Mieux on connaît l'essence de Dieu, et plus on aime Dieu; moins on souffre des affections désagréables, et moins on redoute la mort. En général, moins une chose est parfaite, et plus elle agit, moins elle souffre; plus elle agit aussi, et plus elle est parfaite.

Quand même nous ne saurions pas que l'âme est immortelle, nous n'en devrions pas moins considérer la piété et la religion comme les besoins moraux les plus nécessaires à l'homme. En effet, le premier et unique fondement de la vertu, ou d'une vie raisonnable et heureuse, est de chercher ce qui peut être utile; mais l'éternité de l'âme n'influe en rien sur la détermination de l'utile. Cependant le vulgaire paraît penser le contraire. La grande multitude croit agir librement en se livrant à ses caprices, et sacrifier sa liberté quand elle se sent liée par la religion. La piété est donc pour elle un état de contrainte auquel on ne peut la réduire qu'en lui faisant espérer des récompenses ou craindre

les tourmens effrayans de l'enfer après la mort. Si elle était persuadée au contraire que l'âme périt avec le corps, elle n'obéirait plus qu'à ses désirs sensuels, et aimerait mieux s'abandonner aux hasards de la fortune que de se laisser conduire par la raison. Mais, dit Spinosa, prétendre qu'un homme, ne croyant pas pouvoir conserver éternellement son corps par des alimens de bonne qualité, aimerait mieux se gorger de poisons mortels, n'est pas plus absurde que d'avancer qu'un autre, convaincu que l'esprit n'est point immortel et éternel, préférerait agir follement, et ne point faire usage de sa raison.

Le bonheur n'est pas la récompense de la vertu, mais c'est la vertu elle-même; nous ne nous en réjouissons point parce que nous restreignons nos caprices, mais au contraire, parce que nous nous en réjouissons, nous sommes susceptibles de limiter nos fantaisies. Le bonheur consiste à aimer Dieu : cet amour se rapporte à l'esprit en tant qu'il agit, et ne diffère donc point de la vertu. Mais, plus l'esprit se réjouit de l'amour de Dieu ou du bonheur, plus sa connaissance est claire, plus il a par conséquent d'empire sur les affections, et moins il souffre des affections désagréables. Comme le pouvoir qu'a l'homme de maîtriser ses affections dépend uniquement de la connaissance de l'esprit, il s'ensuit qu'aucun homme n'est heureux parce qu'il maîtrise ses affections, mais qu'au contraire le pouvoir de dominer les affections est un résultat du bonheur.

L'exposition de l'influence de l'esprit sur les affections, c'est-à-dire, de la liberté d'esprit, autant qu'elle existe, montre, dit Spinosa à la fin de son Éthique, combien le sage a d'avantages sur l'ignorant, dont les actions ne sont réglées que par les desirs. L'ignorant est sans cesse ballotté par les causes extérieures; il ne jouit jamais de la véritable tranquillité

d'esprit ; il vit, en quelque sorte, sans avoir la conscience de lui-même et de Dieu, et sans savoir qu'il diffère des autres choses ; dès qu'il cesse de souffrir, il cesse aussi d'exister. Quoique la route qui conduit à ce but soit hérissée de difficultés, on parvient cependant à la découvrir et à la suivre. Elle doit être réellement difficile à trouver, puisque si peu d'hommes la rencontrent et s'y engagent ; car si on atteignait sans peine au bonheur et au salut, comment se ferait-t-il que presque tous les négligent et les manquent ? *Omnia præclara tàm difficilia quàm rara sunt.*

Après avoir fait connaître le système méthaphysique de Spinosa, tel qu'il l'a exposé dans son Ethique, je vais indiquer le contenu de ses autres ouvrages.

On ne doit pas confondre le *Tractatus politicus* avec le *Tractatus theologico-politicus*, quoique les littérateurs aient souvent commis cette faute. Le premier ne traite que d'objets politiques dans l'acception la plus restreinte du mot. L'intention de Spinosa, en le publiant, fut de montrer comment une société d'hommes, qu'elle ait une constitution monarchique, aristocratique ou démocratique, doit être disposée pour que le gouvernement ne dégénère pas en tyrannie, et pour que la tranquillité, la sûreté et la liberté des citoyens soient assurées autant que possible. On parle rarement de Spinosa dans l'histoire du droit politique et de la politique, parce que son Ethique, qui est la principale source de son système philosophique, fait oublier, ou au moins négliger, ses autres ouvrages ; mais il mérite cependant une attention particulière sous ce point de vue, et d'autant plus même que ses opinions ne sont pas moins paradoxales en politique qu'en métaphysique.

Spinosa n'a pas achevé le *Tractatus politicus*. Si

nous en jugeons d'après une lettre à un de ses amis, il voulait aussi faire connaître ses idées sur la meilleure constitution démocratique, sur la législation, et sur d'autres objets relatifs à la politique; mais la mort l'en empêcha, et il s'arrêta au chapitre sur l'aristocratie.

Dès le début du livre, il fait une remarque remplie de justesse, à l'occasion d'une faute que les politiques commettent ordinairement; et cette observation peut disposer à juger favorablement ses propres travaux. Les politiques, dit-il, ont coutume de se représenter les hommes, non pas tels qu'ils sont, mais comme ils devraient être, suivant leur opinion, ou d'après leur désir. Aussi leur politique est-elle communément une satire du genre humain, et on ne peut en faire aucune application réelle. Leurs préceptes sont des rêveries et des chimères, praticables seulement dans des utopies, ou pendant le siècle d'or des poètes, quand on n'avait pas besoin d'institutions politiques. De là vient aussi l'opinion que, de toutes les sciences, la politiques théorétique est la plus contradictoire avec la pratique, et que rien ne convient moins qu'un théoréticien ou un philosophe pour gouverner un état. D'un autre côté, les véritables diplomates paraissent chercher plutôt à renverser qu'à accroître la liberté et le bonheur des hommes, de sorte qu'aux yeux du public ils passent moins pour des sages que pour de rusés intriguans. L'expérience leur apprend que là où il y a des hommes, il ne manque point non plus de vices et de crimes: par conséquent ils paraissent agir d'une manière contraire aux préceptes de la religion, en cherchant à prévenir et corriger la méchanceté des hommes par des moyens que la crainte dicte plutôt que la raison. Au moins indisposent-ils contre eux les théologiens qui pensent que l'autorité

magistrale doit traiter les hommes d'après les mêmes règles de piété que celles qui sont obligatoires pour les particuliers dans leurs rapports avec leurs semblables. Cependant il est hors de doute que les diplomates praticiens ont beaucoup mieux écrit sur la politique que les philosophes et les théologiens; car, comme ils prenaient l'expérience pour guide, ils n'enseignaient rien qui ne fût confirmé par elle.

L'expérience seule montre en effet déjà toutes les espèces de constitutions imaginables sous lesquelles les hommes peuvent vivre d'une manière supportable, et elle fait dans le même temps connaître les moyens dont il faut se servir pour gouverner la grande multitude, et la retenir dans certaines limites. Il serait difficile d'inventer à cet égard quelque procédé susceptible d'être mis à exécution dans la pratique, qu'on n'ait pas déjà essayé chez tel ou tel peuple, et dont l'histoire ne nous indique par conséquent pas le degré d'importance et d'utilité.

Mon but n'est point, continue Spinosa, de donner une nouvelle théorie politique inconnue jusqu'à ce jour; mais je me propose seulement de réduire en une science fixe et à l'abri de tous les doutes ce qui se concilie le mieux avec la pratique et avec la nature elle-même de l'homme. *Ut ea, quæ ad hanc scientiam spectant, eâdem animi libertate, quâ res mathematicas solemus, inquirerem, sedulò curavi, humanas actiones non videre, non lugere, neque detestari, sed intelligere; atque adeò humanos affectus, ut sunt amor, odium, ira, invidia, gloria, misericordia, et reliquæ animæ commotiones, non ut humanæ vitæ vitia, sed ut proprietates, complexus sum, quæ ad ipsam ita pertinent, ut ad naturam aeri æstus, frigus, tempestas, tonitru et alia hujusmodi, quæ tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere*

conamur, et mens eorum verâ contemplatione æquè gaudet, ac earum cognitione, quæ sensibus gratæ sunt.

Les hommes sont nécessairement sujets à certaines affections. Ils éprouvent de la compassion pour les malheureux, et voient avec envie ceux à qui la fortune sourit. Ils sont plus portés à se venger d'une offense qu'à accorder un pardon généreux. Chacun essaie de ployer les autres à ses désirs et à ses inclinations, et de leur faire approuver ou rejeter ce que lui-même approuve ou rejette. Par conséquent, comme tous les hommes veulent dominer, ils tombent en collision, cherchent mutuellement à s'opprimer, et celui qui conserve la prééminence se réjouit moins de son propre avantage que du mal des autres. Tous connaissent, à la vérité, la règle, prescrite par la religion, d'aimer son prochain comme soi-même, et de respecter le droit des autres à l'égal du sien propre; mais cette conviction a peu d'empire sur les affections : elle est tout au plus efficace au lit de mort quand la maladie a affaibli les passions, ou tant que les hommes sont dans l'Eglise parce qu'alors ils n'ont rien de commun ensemble. Elle demeure stérile au contraire dans le commerce réel de la vie, c'est-à-dire, précisément lorsque l'influence en serait le plus nécessaire. La raison peut bien modérer et restreindre les passions, mais il est extrêmement difficile de lui donner assez d'énergie pour qu'elle y réussisse : de sorte que ceux qui espèrent que la grande multitude parviendra à ne vivre et à n'agir que d'après les inspirations de la raison, font un beau rêve, digne de l'âge d'or des poëtes.

L'état, dont la prospérité dépend uniquement de la droiture de ceux qui l'administrent, ne peut donc pas subsister de lui-même. Il faut absolument que la constitution en soit dirigée de manière que ceux

qui tiennent les rênes ne puissent point agir mal, ou contre le droit, qu'ils soient du reste guidés par la raison ou par les passions. Peu importe pour la sûreté de l'état que ceux qui l'administrent aient des sentimens moraux, pourvu qu'ils le régissent bien! La liberté, de l'esprit ou l'empire de la raison sur les passions, est une vertu privée; la vertu de l'état est la sûreté.

Après ces remarques préliminaires, Spinosa passe à la discussion des principes du droit politique.

I. La puissance qui fait que les choses de la nature existent, et agissent est celle de Dieu même. On voit clairement par-là en quoi consiste le droit naturel. Comme Dieu a un droit sur tout, et que ce droit n'est autre chose que sa puissance puisque Dieu est absolument libre, il s'ensuit que chaque chose naturelle a aussi autant de droit naturel que de puissance d'exister et d'agir, parce que le pouvoir naturel en vertu duquel chaque chose existe et agit ne diffère pas du pouvoir libre et absolu de Dieu. Le droit naturel, en général, n'est donc que l'ensemble des règles d'après lesquelles tout arrive, ou que la puissance de la nature elle-même.

II. Si la nature humaine était disposée de telle sorte que tous les hommes pussent vivre et agir d'après les seuls préceptes de la raison, le droit naturel ne serait non plus déterminé que par le pouvoir de la raison. Mais comme les hommes obéissent davantage aux désirs aveugles qu'à la raison, on doit déterminer le droit naturel non-seulement par la raison, mais encore par tous les motifs qui portent à agir, et par toutes les actions qui tendent à conserver la vie. Ce que l'homme fait, que ce soit d'après la raison ou d'après les désirs, il ne le fait qu'en vertu des lois et des règles de la nature, c'est-à-dire, à bon droit.

Spinosa prévit plusieurs objections qu'on pouvait élever contre son principe du droit, et il ajouta différentes explications pour y répondre d'avance.

On croit communément que les ignorans troublent plus l'ordre de la nature qu'ils ne s'y conforment, et on se figure les hommes dans la nature comme un état dans l'état. L'esprit humain, admet-on, ne s'occupe pas des causes naturelles, mais immédiatement de Dieu, et d'une manière tellement indépendante de toutes les autres choses, qu'il a le pouvoir absolu de se déterminer lui-même, et de faire un juste emploi de sa raison. Le principe du droit ne peut donc point être uni à la tendance à se conserver soi-même, ou à chaque désir naturel; mais il ne peut l'être qu'à la liberté raisonnée.

Spinosa répond : L'expérience apprend assez qu'il n'est originairement pas plus en notre pouvoir d'avoir une saine raison qu'un corps bien portant; car, comme toutes les choses cherchent à conserver leur existence autant qu'il dépend d'elles, il est hors de doute que s'il dépendait de nous de vivre d'après les préceptes de la raison, ou d'obéir à des désirs aveugles, tous se conformeraient à la raison, et vivraient avec sagesse : ce qui n'a nullement lieu. *Trahit sua quemque voluptas*. Les théologiens ne font pas disparaître la difficulté en prétendant que cette impuissance dépend du péché originel, dont la nature humaine est souillée depuis la chute de nos premiers parens. S'il fut au pouvoir du premier homme de pécher ou de ne pas pécher, et si sa raison fut d'ailleurs intacte, comment a-t-il pu se faire qu'il péchât avec connaissance de cause ? Si on a recours à la tentation du Diable, on demandera : Qui a pu séduire le Diable, cette intelligence la plus parfaite de toutes les intelligences finies, et le rendre assez fou pour vouloir devenir plus grand que Dieu?

Comment se fait-il que l'homme, jouissant de sa pleine raison, et maître absolu de sa volonté, se soit laissé aveugler et tenter ? Si le Diable et le premier homme avaient le pouvoir de faire un bon usage de leur raison, ils ne pouvaient point être séduits, car ils devaient tendre de toutes leurs facultés à conserver leur nature et leur saine raison, ce qu'on suppose en effet avoir dépendu d'eux. Cependant l'histoire apprend qu'ils n'en agirent point ainsi. On doit donc convenir que le premier homme n'avait pas le pouvoir de faire un bon usage de sa raison, et qu'au contraire il était soumis aux passions comme nous.

Personne ne peut disconvenir que l'homme, comme tous les individus, ne cherche, autant que possible, à conserver son existence. La seule différence possible à cet égard ne saurait donc dépendre que de ce que l'homme a une volonté libre. Cependant, plus nous considérons l'homme comme libre, et plus nous sommes obligés de convenir qu'il doit nécessairement se conserver lui-même, et être maître de sa raison, ce que chacun accordera aussi, à moins qu'on confonde la liberté avec le hasard. En effet, la liberté est une vertu ou perfection, et ce qui exprime une impuissance chez l'homme ne peut pas être mis sur le compte de sa liberté. L'homme ne saurait donc point être nommé libre parce qu'il ne peut pas ne point exister et ne point se servir de sa raison, mais parce qu'il a le pouvoir d'exister et d'agir d'après les lois de sa nature. Par conséquent, plus nous le croyons libre, moins aussi nous pouvons dire qu'il ne peut point se servir de sa raison et choisir le mal au lieu du bien ; de même que Dieu, par cela même qu'il existe, qu'il pense, et qu'il agit d'une manière absolument libre, existe, pense et agit aussi d'après la nécessité de sa nature.

Dieu doit, sans nul doute, agir avec tout autant de liberté qu'il existe; donc, puisqu'il existe d'après la nécessité de sa nature, il agit aussi d'après cette même nécessité, c'est-à-dire, qu'il agit avec une liberté absolue.

Il résulte des raisonnemens précédens, qu'il ne dépend pas de l'homme de mettre toujours sa raison en usage, et d'employer le suprême degré de la liberté humaine; que cependant chacun cherche, autant que possible, à conserver son existence; et que, comme chacun a autant de bien à faire qu'il dépend de lui d'en faire, tout ce que chacun, fou ou sage, fait et entreprend, est fait et entrepris absolument d'après le droit naturel (*summo naturæ jure*). Le droit naturel, sous lequel tous les hommes sont nés et vivent en grande partie, ne défend donc rien de ce que chacun désire ou peut faire, ne défend ni les combats, ni la haine, ni la colère, ni la ruse, en un mot, n'interdit rien de ce à quoi on peut être porté par un désir ou une inclination quelconques. La nature, considérée en général, n'est pas uniquement constituée par les lois de la raison humaine, qui ne tendent qu'à conserver l'homme et à lui procurer les choses véritablement utiles; mais elle se compose d'une infinité d'autres choses, qui se fondent sur l'ordre éternel de la nature entière dont l'homme est une partie, et par la nécessité seule de laquelle tous les individus sont déterminés d'une certaine manière à exister et à entrer en action. Par conséquent, ce qui nous semble ridicule, absurde et mal dans la nature, nous paraît ainsi parce que nous ne connaissons les choses qu'en partie, et ignorons en grande partie l'ordre et l'harmonie de l'ensemble de la nature : d'où il résulte que nous voudrions que tout fût fait et gouverné d'après les préceptes de notre raison, quoique ce que la raison déclare un

mal n'en soit un que par rapport aux lois de notre raison, et non par rapport aux lois et à l'harmonie de l'ensemble du monde.

III. Chacun a un droit sur les autres, tant que ceux-ci se trouvent en son pouvoir, et il n'est indépendant que tant qu'il peut vivre à son gré, résister à toute violence, et contraindre les autres, quand il lui plaît, à réparer le mal qu'ils lui ont fait. Mais on peut se rendre maître du corps et de l'esprit de quelqu'un ; on s'empare de son esprit, en le trompant, lui inspirant de la crainte, ou l'accablant tellement de bienfaits, qu'il renonce à sa liberté. Un homme est donc indépendant quant à l'esprit, lorsqu'il peut faire un entier usage de sa raison ; et comme le pouvoir de l'homme est en général moins déterminé par la force du corps que par celle de l'esprit, le plus indépendant est celui qui a le plus de raison, et qui se laisse le plus guider par elle. Spinosa calcule le degré de liberté de l'homme sur l'usage qu'il fait de sa raison, parce qu'alors il est déterminé par des causes que sa propre nature fait parfaitement concevoir, quoique la détermination soit nécessaire : en effet, loin que la nécessité de l'action renverse la liberté, elle l'établit au contraire.

IV. Une promesse n'est obligatoire qu'autant que la volonté de celui qui l'a faite ne change point ; car celui qui a le pouvoir de dégager sa parole n'a en réalité point cédé son droit, mais a seulement promis de le céder. Or, comme il est son propre juge, en vertu du droit naturel, quand il arrive, qu'il se trompe au reste, ou qu'il ne se trompe pas, car il est dans la nature de l'homme d'errer, quand il lui arrive, dit Spinosa, de juger que remplir ses engagemens lui serait plus désavantageux qu'utile, alors il a le droit naturel de retirer sa parole.

V. Plusieurs hommes qui réunissent leurs forces

peuvent davantage, et ont aussi un plus grand droit contre la nature, que chacun d'eux isolément. Mais les hommes sont opposés les uns aux autres par les passions de l'envie, de la colère et de la haine; et, comme ils sont plus rusés que les animaux, ils n'ont pas d'ennemis plus dangereux que leurs semblables. Dans l'état de nature, chacun n'est indépendant qu'autant qu'il peut résister à l'autre; mais cette résistance est impossible chez un individu par rapport aux autres; en conséquence, aussi long-temps que le droit naturel est déterminé seulement par la puissance de chacun, il n'en existe que l'idée et le nom, parce qu'il n'y a pas possibilité de le revendiquer. Chacun peut d'autant moins, et a d'autant moins de droit, qu'il a davantage sujet de craindre les autres. D'ailleurs, s'ils ne se prêtaient pas mutuellement secours, les hommes ne pourraient ni conserver leur vie, ni former leur esprit. Spinosa arrive donc au résultat définitif, qu'à peine peut-on concevoir la réalité du droit naturel qui est propre au genre humain, avant que les hommes ne réunissent leurs droits, ne défendent le sol qu'ils habitent contre toute agression étrangère, et ne vivent d'après une volonté commune. Plus le nombre des hommes qui se réunissent pour arriver au même but est considérable, et plus leur droit devient grand.

VI. Où les hommes ont des droits communs, et sont gouvernés par une volonté commune, il est clair que chacun a d'autant moins de droit, que les autres, pris ensemble, sont plus puissans que lui, ou qu'il n'a partout d'autre droit que celui qui lui est accordé par la société. Au contraire, chacun est obligé de faire ce qui lui est commandé par la volonté commune, et on peut, à bon droit, l'y contraindre.

VII. Le droit qui est déterminé par la puissance

de la multitude, s'appelle empire. Il peut être exercé monarchiquement, ou aristocratiquement, ou démocratiquement. Dans l'état de nature, personne ne peut commettre une injustice ou un crime envers les autres, parce que, dans cet état, il n'y a d'injuste que ce qui est naturellement impossible. L'injustice et le crime ne sont donc concevables que dans un état, où le juste et l'injuste sont déterminés par la constitution, et où personne ne peut rien faire de bien que ce qu'il fait d'après la volonté générale de l'état.

VIII. Le droit de l'autorité magistrale dans un état ne diffère pas du droit naturel, de ce qui est déterminé par la puissance, non pas d'un seul, mais de la multitude, qui est en quelque sorte ici animée d'un même esprit. L'état n'a non plus qu'autant de droit qu'il a de pouvoir, cas où se trouvent également les individus dans l'état de nature.

IX. Si l'état permettait que chaque citoyen vécût à sa guise, il s'anéantirait lui-même, ne resterait plus état, et se convertirait en état naturel. Il est donc impossible que les citoyens y vivent à leur volonté, et le droit naturel des individus disparaît dans l'état de société, en tant au moins qu'ils sont soumis à la puissance de l'état; car, considéré en lui-même, le droit naturel de chaque citoyen fait partie intégrante du droit de l'état, et dans ce sens il ne se perd jamais. Aucun citoyen de l'état n'a non plus le droit d'interpréter les lois à son gré, parce que de cette manière il deviendrait son propre juge, et se soustrairait à l'autorité suprême de l'état. Le citoyen est donc entièrement sous la puissance de l'état, aux lois duquel il est tenu de se conformer; il n'a aucun droit de décider de ce qui est juste ou injuste, convenant ou inconvenant; au contraire, il doit recon-

naître pour juste et convenant ce qui doit être reconnu tel d'après la volonté de l'état.

On réfute sans peine l'objection qu'il est contradictoire à la raison de se soumettre entièrement au pouvoir d'un autre, et par conséquent aussi à celui de l'état. La raison n'enseigne rien qui répugne à la nature ; elle ne peut donc pas enseigner que chacun reste dans l'état de nature et d'indépendance, parce que les hommes, dominés par les passions, s'entre-déchireraient : elle exige, au contraire, la paix, et la paix n'est possible que quand les droits communs de l'état demeurent intacts, ou que les individus se conforment strictement aux lois de l'autorité suprême. En outre, l'état a pour but de débarrasser les individus des soucis causés par des désagrémens extérieurs, et de détourner toute calamité publique de l'être commun, ce que les individus isolés seraient dans l'impossibilité absolue de faire. L'état assure donc au citoyen des avantages assez grands pour compenser le mal qu'il lui cause d'un autre côté en lui prescrivant quelquefois de faire des actions contraires à ce que sa raison lui suggère : or la raison veut toujours qu'entre deux maux on choisisse le moindre.

X. A l'égard du pouvoir suprême de l'état, on doit faire les remarques générales suivantes : 1.° comme dans l'état de nature l'homme le plus puissant et le plus indépendant est celui dont la raison guide le plus les actions, de même l'état le plus puissant et le plus indépendant est celui dont la constitution et l'administration sont le plus basées sur la raison. En effet, le droit de l'état est déterminé par la puissance de la multitude qui est animée d'un même esprit ; mais on ne peut point concevoir l'harmonie des esprits, si l'état ne tend pas avant tout à ce que la saine raison enseigne être utile à tous les hommes. 2.° L'é-

tat n'a de droit et de pouvoir sur les sujets qu'autant que ceux-ci en craignent la puissance ou les menaces, ou en aiment la constitution. Le droit de l'état ne s'étend donc pas jusqu'aux choses que les menaces ou les récompenses ne peuvent engager personne à faire. Ainsi, par exemple, personne ne peut renoncer à la liberté de penser. En effet, quelles menaces ou quelles récompenses parviendraient à convaincre un homme que le tout n'est pas plus grand qu'une de ses parties, ou qu'il n'existe pas de Dieu, ou que le corps, dont les sens lui font connaître les limites, est un être infini, etc.? Les récompenses ou les menaces ne peuvent pas non plus porter à aimer ce qu'on déteste, ou à haïr ce qu'on aime. Ici se range encore tout ce que la nature humaine déteste au point de le croire supérieur à tous les autres maux, comme de témoigner contre soi-même, de faire périr ses parens, de ne pas fuir la mort. Si on prétendait que l'état a le droit d'ordonner de semblables actions, c'est absolument comme si on soutenait que l'homme a le droit d'être insensé et frénétique. 3.° Ce que la majorité désapprouve n'est pas non plus un objet de l'état; car les hommes ne se réunissent en corps d'état que par crainte commune, ou pour venger un tort qui les concerne tous : or, comme la puissance de l'état est déterminée par la puissance commune de la multitude, elle diminue lorsque l'état fournit lui-même à plusieurs l'occasion de se liguer contre lui.

Spinosa pose ici la question de savoir si l'état social, et l'obéissance qu'il exige de la part des sujets, ne portent point atteinte à la pratique des devoirs envers Dieu, ou à la religion. Voici comment il résout ce problême : Tant que l'esprit humain obéit à la raison, il est indépendant, et non soumis à un pouvoir suprême : la véritable connaissance et l'amour

de Dieu ne peuvent donc pas plus être subordonnés à aucune domination que l'amour du prochain, et comme, en outre, ce dernier contribue à maintenir la paix et l'union parmi les citoyens, il concourt parfaitement au but de l'état. Quant à ce qui concerne le culte extérieur, il ne saurait ni être utile ni nuire à la véritable connaissance et à l'amour de Dieu; par conséquent, il n'est pas assez important pour mériter qu'on trouble pour lui la paix et la tranquillité publiques. Chacun peut donc, dans quelques rapports civils qu'il se trouve, honorer la Divinité avec une véritable religion, et se livrer à la pratique de ses devoirs religieux. Seulement il doit abandonner le soin de propager la religion, ou à la Divinité elle-même, ou à l'autorité suprême, qui seule est chargée de surveiller le bien de l'état.

XI. Tout état, comme tout individu dans l'état de nature, n'est indépendant qu'autant qu'il peut se garantir lui-même d'être opprimé par un autre état : au contraire, il est d'autant plus dépendant qu'il redoute davantage la puissance d'un autre état, ou que celui-ci l'empêche d'accomplir sa volonté libre, ou qu'il a besoin de son assistance pour se conserver et s'accroître. Mais les états sont toujours naturellement ennemis les uns des autres, de même que les individus le sont dans l'état de nature. Quand donc un état veut faire la guerre à un autre, et le soumettre par l'emploi de la force extérieure, il peut le faire à bon droit; car, pour entreprendre une guerre, l'état n'a besoin que de le vouloir. Il ne peut traiter de la paix qu'avec le consentement de l'autre état. Le droit de la guerre appartient donc à chaque état; mais celui de la paix en suppose au moins deux qui concluent un pacte ensemble. Ce pacte ne dure pas plus long-temps que la cause qui l'a déterminé, la crainte d'un mal, ou l'espoir d'un avantage. Dès

que cette cause cesse d'exister chez l'un ou l'autre état, alors il rentre dans sa première indépendance, et le lien qui l'attachait à l'autre se brise de lui-même. Chaque état peut donc rompre un traité dès qu'il le juge à propos, et on ne doit pas dire qu'il agit avec artifice et infidélité, parce qu'il retire sa parole dès qu'il n'a plus rien à craindre ou à espérer. En effet, la condition (celle d'être indépendant quand il n'y a plus rien à redouter, et d'user comme bon semble de cette indépendance) était la même pour les deux parties contractantes : d'ailleurs, tout pacte dont l'effet porte sur l'avenir n'est conclu que dans la supposition où les circonstances présentes ne changeront point; et, lorsqu'elles viennent à changer, alors le traité cesse d'être valable et obligatoire. Quand donc un état se plaint d'avoir été trompé par celui avec lequel il avait contracté alliance, il n'a aucune raison de lui reprocher son manque de parole, mais il doit blâmer sa propre folie, qui lui a fait remettre son salut à la disposition d'un autre état, dont la loi suprême était sa propre indépendance et l'intérêt de sa propre domination. Au reste, ajoute Spinosa, la foi, que la raison et la religion nous enseignent à respecter, ne se trouve pas non plus violée; car ni la raison, ni la Bible, n'exigent qu'on soit fidèle à tous ses engagemens. Lorsque je promets, par exemple, à quelqu'un de garder un bijou qu'il me confie secrètement, je ne suis pas obligé de tenir ma parole dès que je découvre ou crois savoir que l'objet déposé a été dérobé; au contraire, j'agis bien plus noblement quand je le restitue au véritable propriétaire. Si, de la même manière, l'autorité d'un état s'est engagée envers un autre état à faire une chose que les circonstances lui démontrent ou paraissent lui démontrer ensuite être nuisible au bien commun des sujets, alors elle peut

retirer sa promesse ; car l'Ecriture-Sainte ne donne qu'en général le précepte de remplir ses engagemens, mais elle abandonne au jugement de chacun les cas particuliers qui peuvent se rencontrer, de sorte qu'elle n'enseigne rien qui soit contraire aux principes de droit exposés plus haut. Tous ces principes reposent sur la tendance générale des hommes à se conserver eux-mêmes, tendance qui, seule, fonde leur droit, qu'ils soient d'ailleurs guidés par la raison ou par les affections, et il faut toujours établir ce principe pour détourner les objections auxquelles une fausse interprétation de la théorie précédente pourrait donner lieu.

XII. Comme le droit de donner, d'expliquer, et d'appliquer les lois, de faire la guerre, et de conclure la paix, appartient à l'état, de même l'exercice de ce droit n'appartient qu'à celui qui a le pouvoir suprême entre les mains.

On pourrait demander si le souverain lui-même est soumis aux lois, et si par conséquent il peut commettre des crimes. Comme les idées de loi et de crime s'étendent, non-seulement aux droits de l'état, mais encore aux règles communes de toutes les choses naturelles, et principalement à celles de la raison, on ne peut pas prétendre absolument que l'état ne soit astreint à aucune loi, et ne puisse commettre aucun crime. S'il n'était pas soumis aux lois ou règles sans lesquelles il ne saurait point y avoir d'état, il faudrait considérer ce dernier comme une chimère, et non comme un objet réel. L'état commet donc un crime, lorsqu'il fait ou tolère quelque chose qui peut devenir la cause de sa ruine. On peut lui attribuer des crimes dans le sens où les philosophes et les médecins disent que la nature se trompe, savoir, lorsqu'il agit contre les préceptes de la raison. En effet, il est d'autant plus *sui juris* qu'il se conforme abso-

lument à la raison, au lieu qu'il court de lui-même à sa perte lorsqu'il est en contradiction avec elle.

Pour rendre son idée plus claire, Spinosa fait observer, que, quand il prétend que chacun peut faire ce qu'il veut d'une chose qui est en son pouvoir, cette puissance est cependant limitée, non-seulement par le pouvoir de celui qui agit, mais encore par l'aptitude ou la capacité de la chose qui souffre. En disant, par exemple, qu'un homme peut à bon droit employer comme il le juge à propos une table qui lui appartient, ces paroles ne signifient pas qu'il puisse employer la table à un usage auquel il est impossible de la faire servir. De même, la proposition que les citoyens d'un état sont au pouvoir de cet état, ne veut pas dire que les hommes perdent leur nature d'hommes ou en prennent une autre en devenant citoyens d'un état. Le sens de cette maxime est seulement que les citoyens sont, à certains égards, redevables de respect envers l'état, et que l'état disparait aussitôt qu'ils lui refusent cet hommage. L'état, pour conserver son droit au respect des citoyens, doit donc en maintenir les bases; car autrement il provoque lui-même sa ruine. *Nam iis, vel ei, qui imperium tenet, æquè possibile est, ebrium aut nudum cum scortis per plateas currere, histrionem agere, leges ab ipso latas apertè violare seu contemnere, et cum his majestatem servare : ac impossibile est simul esse et non esse. Subditos deindè trucidare, spoliare, virgines rapere, similia, metum in indignationem, et consequenter statum civilem in statum hostilitatis vertunt.*

Mais, si on ne considère les lois que comme le droit privé, et les crimes ou les infractions à ces lois comme des actions défendues par le droit privé, on peut prétendre que l'état est soumis aux lois, ou qu'il doit

s'y conformer. Les règles et les bases du respect public que l'état est obligé de conserver pour lui-même, sont partie du droit naturel, et non du droit politique privé. L'état y est astreint de la même manière que les individus le sont dans l'état de nature, pour n'être pas son propre ennemi, et pour ne pas se tuer, devoir qui n'exprime point une obéissance, mais bien une liberté de la nature humaine. Au contraire, les droits privés politiques dépendent uniquement de la volonté de l'état. Celui-ci n'a besoin que de surveiller sa propre liberté, et de ne regarder comme juste ou injuste, et comme mal ou bien, que ce qui lui paraît être l'un ou l'autre. Il a donc le droit, tant de donner et d'interpréter les lois suivant sa volonté, que de les abroger, d'accorder des grâces à ceux qui y ont droit, et de s'abstenir lui-même de leur avoir aucune obligation.

XIII. Tout état a pour but la paix et la tranquillité publique. Le meilleur est donc celui où les citoyens vivent en paix les uns avec les autres, et conservent leurs droits intacts. On peut être assuré que les séditions, les guerres civiles, et le mépris des lois, proviennent moins de la méchanceté et de la dépravation des sujets que des vices de la constitution et de l'administration de l'état. Les hommes ne naissent pas citoyens, mais on les élève à l'être. D'ailleurs leurs inclinations naturelles sont partout les mêmes. Si donc l'injustice règne dans un état, et s'il s'y commet plus de crimes que dans un autre, c'est bien certainement parce que l'état ne veille pas assez au repos des citoyens, ne détermine pas avec assez de sagesse les droits et les obligations réciproques, et n'a par conséquent point acquis un empire absolu. Une constitution sociale qui ne détruit pas les causes de révolte, où on doit toujours redouter des guerres intestines, et où la voix des lois est souvent mécon-

nue, diffère peu de l'état de nature, où chacun vit bien à sa guise, mais court toujours le danger de perdre la vie.

Si les fautes des sujets doivent être attribuées à l'état, de même leurs vertus et leur attachement fidèle aux lois dépendent de ce que l'état exerce la puissance absolue. C'est avec raison qu'on compte parmi les qualités les plus distinguées d'Annibal de s'être conduit de manière qu'il ne s'éleva jamais la moindre sédition parmi ses troupes.

Un état, dont les sujets, retenus par la crainte, ne prennent point les armes, est plutôt sans guerre qu'il ne jouit de la paix. La paix n'est point l'absence de la guerre, mais le fruit de la vaillance. Un état aussi dont la paix dépend seulement de l'indolence des sujets, qu'on traite comme des bêtes de somme, et qui n'apprennent qu'à obéir aveuglément, *rectiùs solitudo quàm civitas dici potest.* Quand donc Spinosa donne le nom de meilleur des états à celui où les hommes vivent pacifiquement les uns avec les autres, il n'entend pas par ces expressions une vie animale, qui est commune à l'homme et aux animaux, mais une vie éclairée par la raison, qui détermine la véritable raison, et qui donne de la vigueur à l'esprit. Pour qu'un état arrive à ce but, il faut qu'il ait été institué par un peuple libre, et non par un conquérant d'après le droit de la guerre. Un peuple libre obéit plus à l'espérance qu'à la crainte, tandis que la crainte dirige un peuple conquis bien plus que l'espérance. Le premier veut vivre heureux, l'autre ne cherche qu'à éviter les tourmens et la mort; l'un prétend vivre à sa guise, l'autre est forcé de se ployer à la volonté du vainqueur; l'un devient un état composé de sujets libres, l'autre ne forme qu'un état d'esclaves; et, quoiqu'en considérant la puissance elle-même sous un point de vue général,

on ne remarque pas de différence entre celle qu'un peuple libre établit, et celle que le droit de la guerre fait acquérir, cependant ces deux pouvoirs n'ont pas le même but, comme il vient d'être démontré, et ils réclament aussi des moyens bien différens pour leur conservation. Machiavel a fait amplement connaître les artifices qu'un prince qui veut seulement dominer, doit mettre en usage pour consolider et conserver sa domination. Spinosa était dans l'incertitude au sujet des vues qui guidèrent cet écrivain en composant son traité de politique. Si ses intentions étaient pures, ce qu'on doit admettre d'après le sentiment du philosophe hollandais, elles tendaient à prouver qu'il est ridicule de mettre un tyran à mort tant qu'on n'a pas détruit les causes qui rendent le souverain tyran, et que la tyrannie s'établit au contraire sur des fondemens d'autant plus solides que le peuple a fourni de plus grands motifs de crainte au souverain en égorgeant quelques-uns de ses princes dans des séditions, et triomphant d'actions semblables comme de faits réellement méritoires. Peut être aussi Machiavel a-t-il voulu apprendre aux peuples combien ils doivent soigneusement éviter, dans l'état de liberté, de confier leur salut à un seul individu, qui, redoutant sans cesse des embûches lorsque la vanité ne le porte pas à croire qu'il pourra contenter tout le monde, sera bien plus forcé de veiller sur lui-même, et de renverser la liberté de la nation, que de l'accroître et de l'établir sur des bases solides; *et ad hoc de prudentissimo viro credendum eo magis adducor*, ajoute encore Spinosa, *quia pro libertate fuisse constat, ad quam etiam tuendam saluberrima consilia dedit.*

XIV. La nature même de l'homme, et la disposition de l'état de nature, amènent toujours nécessaire-

ment l'état, qu'il est impossible aux hommes de jamais détruire entièrement. Malgré les troubles intestins et les mouvemens séditieux qui se sont de tous temps élevés, et qui s'élèvent encore chaque jour dans les états, on ne voit cependant jamais survenir ce qu'il est si fréquent d'observer dans les autres associations, c'est-à-dire, que jamais les citoyens ne renversent l'état en général, et qu'ils se contentent d'en changer la forme dès que les dissensions sont apaisées. Lorsqu'il est donc question des moyens de conserver un état, on entend par ce dernier mot une forme donnée de constitution, pour le maintien de laquelle certains moyens sont en effet nécessaires.

Si la nature humaine permettait que les hommes désirassent de préférence ce qui leur est le plus utile, il ne faudrait pas d'art pour conserver la tranquillité, l'union et la fidélité des citoyens; mais, comme le cas contraire a précisément lieu, il faut que la constitution soit disposée de telle sorte que les administrés, soit qu'ils le veuillent, soit qu'ils ne le veuillent pas, ne puissent faire que ce qui tend au bien commun, et que tous, volontairement, ou nécessairement et par contrainte, vivent d'après les préceptes de la raison. C'est ce qui arrive quand les affaires publiques sont réglées de manière qu'aucune des choses relatives au bonheur général ne soit exclusivement abandonnée à la volonté arbitraire d'un seul. Personne n'est tellement attentif qu'il ne s'endorme quelquefois, et personne n'a un courage tellement ferme et constant qu'il ne se laisse entraîner ou vaincre par les circonstances en certaines occasions, principalement dans celles où la constance et la persévérance sont le plus nécessaires. Il y a de la folie à exiger d'un autre ce qu'on ne peut pas faire soi-même, c'est-à-dire, à vouloir qu'il s'occupe moins de lui que d'autrui, qu'il ne soit pas avare, envieux,

ambitieux ; et il y en a surtout à exiger ces qualités d'un prince dont toutes les passions sont journellement stimulées au plus haut point.

Cependant l'expérience semble enseigner que la paix, l'union et la tranquillité des citoyens ne sont jamais plus en sûreté que quand tout le pouvoir de l'état se trouve déposé entre les mains d'un seul. Aucun état, fait observer Spinosa, n'a duré aussi longtemps que celui des Turcs sans éprouver aucun changement notable dans sa constitution, de même que les gouvernemens démocratiques sont ceux qui ont persisté le moins long-temps, et qui ont été le plus déchirés par des mouvemens séditieux. Mais si l'esclavage et la barbarie doivent s'appeler la paix, alors rien n'est plus misérable que la paix. A la vérité il survient ordinairement des contestations plus fréquentes et plus vives entre les parens et les enfans, qu'entre les maîtres et les esclaves ; mais l'intérêt d'un ménage n'exige en aucune manière que le pouvoir paternel se convertisse en une autorité de maître, et que les enfans soient considérés comme des esclaves. C'est donc l'intérêt de l'esclavage, et non celui de la paix, qui veut que tout le pouvoir soit accumulé sur la tête d'un seul ; car la paix, ainsi qu'il a été dit précédemment, consiste dans l'harmonie des esprits, et non pas dans l'absence de la guerre.

On se trompe fortement aussi, suivant Spinosa, quand on pense qu'un seul puisse réellement revêtir le pouvoir souverain de l'état, et y prétendre. Le droit ne se fonde que sur la puissance, et la puissance d'un seul homme est beaucoup trop faible pour supporter un fardeau aussi pesant. Le peuple se choisit bien un roi ; mais ce roi choisit à son tour des généraux, des conseillers ou des favoris, auxquels il abandonne la surveillance du salut de ses sujets et du sien propre, de sorte que la consti-

tution, qui passe, dans l'opinion commune, pour être absolument monarchique, est en réalité aristocratique, d'une manière non pas ostensible, mais occulte, ce qui est précisément le plus fâcheux. D'ailleurs un roi ne règne que de nom quand il est mineur, ou malade, ou affaibli par l'âge, tandis que ses ministres ou ses plus propres parens exercent en réalité le pouvoir souverain; sans compter que, quand le prince a du penchant pour la volupté, les affaires d'état sont souvent abandonnées aux caprices d'un favori, d'une maîtresse ou d'un ennuque. Pour exprimer plus énergiquement le mépris qu'une administration de ce dernier genre lui inspire, Spinosa cite les paroles d'Orsine dans Quinte-Curce: *Audieram in Asiâ olim regnasse fæminas; hoc verò novum est, regnare castratum.*

Spinosa insiste encore sur les inconvéniens du gouvernement monarchique. Le roi redoute plus ses sujets que les ennemis du dehors. Il se défie donc principalement des citoyens les plus sages, les plus riches et les plus considérés, pour se garantir des complots qu'ils pourraient ourdir. Il craint ses enfans plus qu'il ne doit les aimer, surtout lorsqu'ils se distinguent par leur habileté dans les arts de la paix, ou par leurs talens militaires, et qu'ils se sont concilié ainsi l'affection des sujets. C'est pourquoi il cherche à les élever de manière qu'ils ne puissent pas lui inspirer de craintes semblables. Ses conseillers l'aident volontiers en cela, afin que le prince qui doit lui succéder croisse dans une grossière ignorance, et demeure par la suite sous leur tutelle. Le roi est donc d'autant moins indépendant, et l'état des sujets d'autant plus misérable, que le pouvoir de l'état est concentré davantage sur la tête d'un seul.

Pour que le gouvernement monarchique assure le repos du souverain et la paix du peuple, il doit

être disposé d'une manière particulière, dont Spinosa fait connaître les principaux traits :

I. Il faut que tous les citoyens, nés dans les villes, ou habitans de la campagne, jouissent des mêmes droits civils, sous la condition toutefois que chaque classe fournisse un certain nombre d'hommes pour la défense de l'état. Celles qui ne peuvent pas donner ce contingent sont soumises à l'autorité sous d'autres conditions. L'état militaire doit être composé uniquement de citoyens, et jamais d'étrangers. Il faut que tous les citoyens possèdent des armes, et soient exercés dans des temps donnés au maniement de ces mêmes armes. Chaque officier doit connaître l'art des fortifications et la tactique militaire. Les généraux sont choisis par le roi, ne conservent le commandement que pendant une année, et ne peuvent plus être élus une seconde fois.

II. Tous les biens-fonds qui composent le territoire de l'état appartiennent à l'autorité souveraine, qui les afferme aux citoyens moyennant un loyer annuel, hors duquel les sujets sont exempts de tous impôts en temps de paix. Une partie des deniers publics sert à garantir l'état des ennemis du dehors : l'autre est employée aux dépenses de la maison du roi.

III. Le roi est choisi dans une des familles quelconques de la nation, et les seuls nobles sont ceux qui descendent immédiatement du souverain : aussi les armoiries royales les distinguent-elles de leur propre famille et de toutes les autres. Les parens mâles du roi, jusqu'au troisième ou quatrième degré, ne doivent pas se marier : les enfans qui naissent d'eux sont illégitimes, et n'héritent point de leurs biens, lesquels retournent au roi.

IV. Les conseillers du roi, ceux qui se rapprochent le plus de lui par leur dignité, doivent également-

ment être choisis parmi les citoyens. Si, par exemple, l'état ne se composait que de six cents familles, on prendrait dans chacune, suivant qu'elle serait plus ou moins nombreuse, deux ou trois individus qui formeraient un conseil du royaume. Les membres de ce conseil ne conserveraient pas leur dignité à vie, mais n'en jouiraient que pendant quatre ou cinq ans, en sorte qu'un tiers, ou un quart, ou un cinquième, fût renouvelé chaque année. Cependant il faut que, parmi les membres du conseil d'état élus dans chaque famille, un au moins connaisse le droit. L'élection est faite par le roi lui-même, auquel on doit présenter annuellement une liste de tous les membres d'une famille qui ont atteint l'âge de cinquante ans, et il choisit ceux qui lui conviennent. Après avoir fait partie du conseil d'état, on ne peut plus être élu une nouvelle fois. Si quelque raison empêchait le roi de nommer, le conseil d'état lui-même remplirait cet office à sa place. Spinosa indique plusieurs avantages qui découleraient suivant lui de cette institution.

V. La principale occupation du conseil d'état est de protéger les lois fondamentales de la constitution, et de donner son avis sur les affaires publiques, de manière que le roi ne puisse rien décider à l'égard d'une chose importante sans avoir auparavant l'approbation de l'état. Si les voix sont partagées entre différentes opinions dans le conseil, et si l'affaire a été débattue plusieurs fois, il ne faut pas traîner la décision en longueur, et elle appartient alors au roi. Le conseil d'état doit aussi faire connaître les ordres du roi, mettre les lois à exécution, et en général surveiller l'administration de l'état. Les citoyens ne doivent s'adresser au roi que par l'intermède du conseil, et il faut aussi que les ambassadeurs des autres états obtiennent de lui la per-

mission de demander une audience au roi. En un mot toutes les adresses du dehors au roi ne peuvent lui parvenir que par le canal du conseil d'état. Le roi doit être considéré comme la raison ou l'âme de l'état, et le conseil comme le corps ou les sens extérieurs dont l'âme se sert pour reconnaître l'état de l'empire, et faire ce qu'elle juge être le mieux.

VI. L'éducation des fils du roi est confiée au conseil d'état, aussi bien que la régence dans le cas où le souverain laisserait un héritier encore mineur. Cependant, afin que le conseil ne soit pas sans roi pendant ce temps, les nobles du royaume choisissent le plus âgé, qui tient la place du souverain jusqu'à l'époque où celui-ci, étant devenu majeur, peut saisir lui-même les rênes de l'état. Je ne dois pas suivre ici Spinosa dans tous les détails où il entre sur l'organisation du conseil d'état, et sur la répartition de ses différentes attributions.

VII. Le roi ne doit point se marier avec une femme étrangère, mais choisir une personne de sa propre famille, ou épouser la fille d'un citoyen, sous la condition toutefois, dans ce dernier cas, que les parens de la reine ne pourront occuper aucune place publique.

VIII. Tous les courtisans et serviteurs du roi, c'est-à-dire, ceux qui reçoivent leur traitement sur la caisse particulière du souverain, sont absolument exclus des charges de l'état; mais cette règle souffre une exception en faveur des gardes du corps, car les citoyens seuls doivent garder le roi.

IX. La guerre ne doit être faite que pour la paix. Quand on a battu l'ennemi, et pris possession de son territoire, il faut, ou lui restituer les villes conquises moyennant une rançon, ou, lorsqu'on redoute pour l'avenir une nouvelle attaque de sa part,

détruire entièrement ces villes, et en transporter les habitans ailleurs.

X. Quant à ce qui concerne la religion, il ne faut ni ériger des temples aux frais de l'état, ni rendre des lois sur les opinions religieuses, à moins que ces opinions ne causent des révoltes, et ne troublent le repos de l'état, on ne soient contraires à sa constitution. Si les citoyens à qui l'état permet l'exercice extérieur d'une religion veulent bâtir un temple, ils doivent l'élever de leurs propres deniers. Le roi peut en avoir un particulier pour la religion qu'il professe.

Après avoir esquissé les principaux traits du gouvernement monarchique, Spinosa entre dans des développemens qui sont en partie instructifs et très-intéressans; mais l'histoire prouve facilement que l'expérience ne s'accorde pas toujours avec le plan qu'il trace. Ainsi il pense que le conseil d'état ne saurait être corrompu ni par le roi, ni par d'autres individus. Ce corps est composé d'un si grand nombre de membres, que, dans le cas même où quelques-uns d'entr'eux seraient gagnés, il n'en résulterait cependant aucun inconvénient. On pouvait lui opposer l'exemple du parlement d'Angleterre, et quoiqu'à la vérité son état n'offre pas une seule des possibilités de séduction qui se rencontrent dans l'état actuel de la constitution et de l'administration anglaises, peut être cependant s'y en trouverait-il de différentes. Une autre de ses suppositions également non basée sur l'expérience, c'est que le roi, soit par crainte de la multitude, soit pour se concilier l'attachement du parti plus considérable de la bourgeoisie armée, soit même par noblesse de sentimens, par patriotisme et par amour du bien public, préférera toujours l'avis du plus grand nombre, et cherchera, autant que possible, à concilier les opinions contra-

dictoires, afin que les citoyens, pendant l'état de paix, comme pendant celui de guerre, éprouvent quel excellent souverain ils possèdent en lui, et aussi parce qu'il gouverne d'une manière d'autant plus indépendante qu'il surveille avec plus de zèle le bonheur public. Le gouvernement de Spinosa exige encore, ce qui n'a pas lieu de nos jours, et ne se rencontre en général pas chez les grands peuples policés, que les guerriers ne reçoivent point de solde, puisque la plus belle récompense du service militaire est la liberté publique. Dans l'état de nature, chacun ne cherche à se défendre que pour conserver sa liberté : l'indépendance est le seul fruit qu'il attende de ses travaux guerriers ; mais tous les citoyens doivent être considérés comme l'individu dans l'état de nature, et lorsqu'ils combattent pour la conservation de l'état, ils n'emploient leurs forces que pour eux-mêmes et pour leurs propres affaires. Les conseillers du roi, les juges, les intendans, etc. sont plus occupés des autres que d'eux-mêmes : il est convenable qu'on leur assigne un traitement. Si le roi ne choisit qu'une certaine classe de citoyens pour l'état militaire, et qu'il lui accorde une paye, il met, par cela même, le repos de l'état et sa propre sûreté en danger. Ces citoyens, uniquement instruits des travaux et de l'art militaires, corrompus par le genre de vie ordinaire en temps de guerre, et ayant trop de loisirs pendant la paix, s'abandonnent aux débauches, dissipent leur fortune, et n'aspirent plus alors qu'à la rapine, aux dissensions civiles, et à une nouvelle guerre; de sorte que l'état d'une monarchie qui entretient une armée soldée est réellement un état de guerre, dans lequel les militaires seuls jouissent de la liberté, tandis que les autres citoyens sont esclaves. Il y a quelque chose de vrai dans ces remarques de Spinosa sur le rap-

port d'une armée soldée à la sûreté du monarque et à la liberté des citoyens; mais, d'un autre côté, l'institution qu'il propose a de graves et insurmontables inconvéniens, et les maux qu'une armée soldée entraîne sont faciles à prévenir, quand on l'organise convenablement, et quand on détermine sagement ses relations avec l'état, ainsi que nous le prouve l'histoire de l'état militaire chez quelques peuples modernes. Si, par exemple, on a soin, en temps de paix, de ne conserver qu'une partie de l'armée pour les exercices et les travaux publics, et qu'on permette à l'autre de prendre part à l'industrie du restant des citoyens, on obvie sans peine aux désordres qu'une armée soldée et oisive doit nécessairement causer pendant la paix. La solde des militaires peut aussi servir à les attacher davantage à l'ordre social, et contribuer d'une manière efficace au maintien de la sûreté et de la tranquillité publiques, parce que sans elle la majeure partie des guerriers ne saurait vivre, et que cette solde cesse de leur être payée ou devient très-précaire au milieu des dissensions civiles.

Peut-être, dit Spinosa à la fin de son chapitre sur le meilleur gouvernement monarchique, verra-t-on rire de mon plan ceux qui n'attribuent qu'au peuple seul les fautes communes à tous les mortels, et qui pensent qu'on ne peut le retenir qu'en le faisant trembler, qu'il abuse de la domination ou qu'il obéit en esclave, et qu'il n'a ni jugement, ni principes politiques. La puissance et l'éducation nous procurent des illusions telles que, quand deux individus commettent le même crime, nous nous figurons souvent que l'un doit être puni et l'autre demeurer impuni, non pas parce que les actions sont différentes, mais parce qu'il y a de la différence entre les deux criminels. L'arrogance n'est

pas moins propre à la classe dominante qu'au peuple. Ses prétentions, son orgueil, son luxe, ses désordres, l'espèce de système et de conséquence qu'elle observe dans ses vices, sont fardés d'une *doctâ insipientiâ et turpitudinis elegantiâ*, de sorte que les vices, qui sont honteux quand on les considère en eux-mêmes, parce qu'alors ils sautent davantage aux yeux, paraissent aux grands inexpérimentés et ignorans avoir un air de bon ton et même de noblesse. On conçoit alors qu'il faut que le peuple tremble pour obéir. On ne s'étonne pas non plus que le peuple n'ait ni jugement politique, ni caractère politique fixe, puisqu'on délibère en secret sur les principales affaires de l'état, et qu'on ne lui fait connaître les causes des mesures politiques que dans un petit nombre de circonstances où il serait difficile de les cacher. La classe chargée de régir dénote une grande ignorance de la nature humaine quand elle exige que la multitude, à l'insu de laquelle on traite toutes les affaires de l'état, ne porte pas un jugement inexact sur les causes des événemens, et ne les interprète pas mal. *Judicium suspendere rara est virtus.* Si le peuple pouvait se modérer et suspendre son jugement sur les choses qui ne lui sont pas assez connues, il mériterait plutôt de gouverner lui même que d'être gouverné.

Spinosa convient que sa forme favorite du gouvernement monarchique a sans contredit le désavantage de ne pas permettre que les délibérations publiques et les mesures nécessaires à prendre soient tenues secrètes; mais, suivant lui, dévoiler à l'ennemi les bonnes maximes et décisions d'un gouvernement, vaut, dans tous les cas, mieux que de voir les mauvaises intentions des tyrans celées aux citoyens. Ceux qui traitent secrètement les affaires de l'état ont également en leur pouvoir de déjouer

les ennemis pendant la guerre et de tromper les citoyens pendant la paix. A la vérité, on ne saurait disconvenir que le silence et le secret ne soient souvent utiles dans l'administration d'un état; mais personne ne peut prouver qu'il soit absolument impossible à l'état de se conserver sans eux. Au contraire, il est impossible de confier le salut commun à un seul, et de maintenir en même temps la liberté publique. C'est donc une véritable folie que de vouloir éviter un petit inconvénient par un grand mal. *Verum eorum, qui sibi imperium, hæc unica fuit cantilena, civitatis omnino interesse, ut ipsius negotia secreto agitentur, et alia hujusmodi, quæ quanto magis utilitatis imagine teguntur, tanto ad infensius servitium erumpunt.*

Quoiqu'il n'ait jamais existé réellement un gouvernement monarchique semblable à celui que Spinosa désire, ce philosophe pense toutefois qu'on pourrait démontrer, d'après l'expérience, que c'est le meilleur de tous, et qu'il suffit pour s'en convaincre de réfléchir aux causes qui conservent et détruisent un état non policé. Il cite pour exemple l'histoire des Arragonais. Lorsque cette nation eut secoué le joug des Maures, elle résolut d'élire un roi; mais, comme elle ne pouvait point s'accorder sur les conditions du gouvernement monarchique, elle demanda l'avis du Pape. Le Saint-Père lui conseilla de ne se donner un roi que quand l'ordre intérieur de l'état serait déterminé d'une manière conforme à la localité et au génie du peuple, mais surtout d'établir un conseil suprême qui, semblable aux Ephores des Lacédémoniens, pût résister à l'autorité du souverain, et eût le droit illimité de décider les contestations qui viendraient à s'élever entre le roi et la nation. Les Arragonais suivirent ce conseil. Ils établirent légitimement leur constitution ainsi

qu'ils le crurent le plus convenable, et donnèrent pour chef et juge au gouvernement, non pas le roi, mais le conseil des dix-sept, dont le président s'appelait *Justice*. Ce président et les autres membres du conseil n'étaient point élus à la pluralité des suffrages, mais choisis par le sort, et nommés à vie. Ils avaient le droit de casser toutes les sentences portées contre un citoyen quelconque par d'autres colléges et par le roi, de sorte que chaque citoyen pouvait citer le souverain lui-même devant leur tribunal. Ils avaient aussi le pouvoir de nommer et de déposer le roi; mais, après bien des années, le roi Don Pèdre obtint par des présens et de belles promesses que ce droit leur fût enlevé. Dès qu'il fut parvenu à son but, il se coupa ou au moins se blessa la main en présence de tous les membres du conseil d'état, déclarant que les sujets ne pouvaient avoir la prérogative de choisir un roi qu'aux dépens du sang royal. Cependant il convint que le peuple devait prendre les armes et se révolter quand le gouvernement se permettait quelqu'usurpation par la voie de la force, et quand le roi ou son héritier abusaient de l'autorité au détriment de la constitution. Ce changement ne détruisit donc pas le droit du conseil d'état, et ne fit que le corriger. Les Arragonais vécurent long-temps heureux sous leur gouvernement, parce que les rois et les sujets observèrent une égale fidélité de part et d'autre. Mais à l'époque où Ferdinand-le-Catholique, roi de Castille, hérita du trône, les avantages des Arragonais devinrent odieux aux Castillans, quoique Ferdinand ne suivît pas l'avis de son conseil, qui lui proposait de les abolir. Les Arragonais continuèrent donc d'en jouir jusqu'à Philippe II, qui les soumit avec plus de bonheur, mais non moins de cruauté, que les habitans des Pays-Bas.

Après avoir tracé le tableau du meilleur gouvernement monarchique, Spinosa passe à l'exquisse de la meilleure aristocratie. Il donne aux aristocrates le nom de patriciens. Il distingue l'aristocratie de la démocratie, en ce que, dans la première, le gouvernement est confié à quelques individus choisis par le peuple, de sorte que le droit de dominer n'y dépend absolument que du choix, tandis que ce même droit, en démocratie, est inné, ou acquis par les talens naturels, le bonheur, ou le hasard. Le gouvernement serait donc toujours aristocratique, même si tous les citoyens faisaient partie de la classe des patriciens, pourvu seulement que le droit ne fût pas héréditaire, ou qu'il ne se transférât pas à d'autres en vertu d'une loi obligatoire pour tous.

Pour empêcher que l'aristocratie ne dégénère en oligarchie oppressive, ou en fureur de faction, il faut que le nombre des patriciens soit tellement proportionné à la masse du peuple, que le gouvernement de l'état ne manque jamais de la quantité nécessaire d'hommes réellement les meilleurs de tous. S'il faut, par exemple, cent de ces derniers, il faut au moins cinq mille pâtriciens; car sans un nombre aussi considérable on ne serait pas certain de les rencontrer.

Avant de déterminer les fondemens sur lesquels l'aristocratie doit reposer, il importe d'avoir égard à une différence remarquable qui existe entre elle et la monarchie. Les forces d'un seul homme sont insuffisantes pour l'administration de tout l'état; mais on ne peut pas faire le même reproche à une société d'hommes suffisamment nombreuse pour arriver à ce but. Le monarque a donc besoin de conseils, tandis que l'aristocrate peut s'en passer. Les rois sont mortels, mais les aristocrates forment une société éternelle. Le pouvoir souverain de l'état ne retourne donc jamais au peuple

dans l'aristocratie, ce qui peut au contraire arriver sous un gouvernement monarchique. La puissance du monarque est souvent précaire, à cause de sa minorité, de ses maladies, de son âge, et d'autres causes encore; mais celle des aristocrates demeure toujours une et la même. Enfin la volonté d'un seul est inconstante et sujette à varier, de sorte qu'en monarchie tout le droit consiste, pour ainsi dire, dans les actes de la volonté du souverain, et cependant toute volonté du roi ne doit pas avoir à bon droit force de loi. Il n'en est pas de même de la volonté d'un nombre suffisant d'aristocrates; car, comme ces derniers n'ont pas besoin de conseils, tout acte de leur volonté est nécessairement et de droit une loi, d'où il résulte aussi que le pouvoir conféré à une société suffisamment nombreuse de gouvernans est illimité, ou au moins très-voisin de la puissance illimitée. S'il y a quelque part un pouvoir sans bornes, c'est bien certainement celui que le peuple entier possède.

Comme la domination aristocratique ne retourne jamais au peuple, qui n'a point non plus voix délibérative dans les affaires publiques, il faut alors que le gouvernement se fonde uniquement sur la volonté et le jugement du sénat suprême, et non sur la sagacité de la multitude, qui ne peut pas en faire usage. La meilleure institution aristocratique est donc celle qui redoute le moins la multitude, et qui ne laisse au peuple que la liberté dont il doit nécessairemont jouir. Plus la grande multitude s'arroge de droits, ainsi que le font par exemple les corporations de métiers en Allemagne, et moins les patriciens en ont. Un odieux esclavage n'est donc point à craindre par suite de la souveraineté illimitée du sénat aristocratique, parce que la volonté d'une société aussi considérable ne peut jamais

être déterminée par la passion, et l'est toujours par la raison : en effet les hommes ne sont conduits à des opinions différentes que par de mauvaises inclinations, et on doit s'attendre à les voir partager un sentiment unanime lorsqu'ils tendent vers le bien, ou au moins vers ce qui a l'apparence du bien.

Quand on veut poser les fondemens qui doivent servir de base à la volonté suprême et à la puissance du sénat aristocratique, il s'agit principalement de déterminer les bases de la paix, qui ne ressemblent en rien à celles de la paix du gouvernement monarchique. Si on peut en donner d'aussi stables que celles de la monarchie, quoique d'une autre nature, nul doute qu'il n'y ait plus la moindre cause de révolte ; l'aristocratie sera dès-lors non-seulement aussi sûre que la monarchie, mais même encore plus assurée, parce qu'elle se rapproche davantage du pouvoir absolu, sans porter atteinte à la paix et à la liberté. En effet, plus le droit du pouvoir suprême est grand, plus aussi la forme de la constitution est en harmonie avec la raison, et plus cette forme convient pour maintenir la paix et la liberté.

Je vais indiquer quelques conditions que Spinosa propose pour le meilleur gouvernement aristocratique :

I. La capitale de l'empire doit être fortifiée d'une manière spéciale, aussi bien que les villes frontières. Il faut que la capitale, qui est la résidence de l'autorité souveraine, soit plus puissante qu'aucune autre ville.

II. Comme en aristocratie il s'agit moins de l'égalité des citoyens que de celle des particuliers, et que la puissance de ces derniers surpasse celle du peuple, parmi les institutions fondamentales de ce gouvernement ne se range point celle que l'armée

soit uniquement composée de citoyens. Mais nul ne peut entrer dans le corps des patriciens, s'il n'a les connaissances théorétiques et pratiques nécessaires pour la guerre. Plusieurs écrivains admettent, sans raison, que les sujets de l'état ne doivent point être mis au nombre des guerriers. En effet, non-seulement la solde accordée aux étrangers est en grande partie perdue pour l'état, au lieu que l'argent demeure dans le pays quand les sujets servent et sont payés de leurs services; mais encore une pareille mesure affaiblit la puissance de l'état, puisque les étrangers ne le défendent jamais avec une vaillance égale à celle des citoyens qui combattent pour leurs propres foyers. On se trompe encore lorsqu'on dit que les officiers et généraux ne doivent être tirés que de l'ordre des patriciens : en agissant de cette manière on enlève aux militaires l'espérance des honneurs et de la célébrité, qui est un des plus puissans aiguillons de la bravoure. Mais il faut que les patriciens aient le droit d'appeler des soldats étrangers, soit pour étouffer les révoltes, soit pour défendre l'état contre les ennemis du dehors, quand la nécessité l'exige. Si le contraire était prescrit par les lois, un tel ordre serait en contradiction avec l'autorité suprême des patriciens. La nécessité exige, comme dans la monarchie, qu'en temps de guerre, les généraux en chef soient tirés du corps des patriciens, et élus seulement pour une année, de telle sorte que le même ne puisse plus obtenir jamais le commandement par la suite; car, quoiqu'il soit plus facile de transporter le pouvoir souverain d'un individu à un autre que d'un sénat nombreux et libre à un individu, cependant il arrive, dans bien des cas, que les patriciens sont asservis par un général. Cet événement survient toujours au grand désavantage de l'état, tandis qu'en monarchie,

la déposition du souverain n'entraîne point de changement dans la constitution, et n'en occasione que dans la personne de celui qui gouverne. L'histoire romaine fournit les plus tristes preuves de cette vérité. Au reste, la cause qui fait que les soldats ne doivent pas être soldés dans un état monarchique ne se rencontre point sous un gouvernement aristocratique, La grande masse du peuple n'ayant point ici voix délibérative dans les affaires publiques, on doit la considérer comme un composé d'étrangers, et elle ne peut faire aucun service militaire sans des conditions avantageuses.

III. Par la même raison que tous les citoyens sont étrangers, à l'exception des patriciens, les biens-fonds, comme maisons, terres, et autres semblables, ne peuvent point, sans danger pour l'état, demeurer sa possession exclusive, et être affermés aux citoyens moyennant une certaine redevance annuelle, ce qui était une condition du gouvernement monarchique. En effet, si les sujets, dans l'aristocratie, n'ont aucune propriété foncière, la moindre cause peut les engager, quand l'état est malheureux, à émigrer, et à transporter leurs biens mobiliers ailleurs. Les biens fonciers doivent donc leur être vendus, sous la condition toutefois qu'ils céderont chaque année à l'état une partie du revenu qu'ils en tireront.

Spinosa propose encore différens moyens afin de conserver les aristocrates en nombre nécessaire pour que le gouvernement ne devienne pas oligarchique, pour augmenter ce nombre en proportion des accroissemens de l'état, pour maintenir, autant que possible, l'égalité entre les patriciens, pour accélérer les affaires de l'état dans le sénat et les colléges supérieurs, enfin pour veiller à ce que la puissance du sénat et des patriciens demeure toujours

plus considérable que celle du peuple, sans que celui-ci s'en trouve toutefois opprimé.

IV. Le premier point est celui qui présente le plus de difficultés, ce qui explique pourquoi, à en juger d'après l'histoire, presque tous les états démocratiques sont devenus peu à peu aristocratiques, et ceux-ci monarchiques. Les hommes sont naturellement ennemis les uns des autres, et ils conservent toujours ce caractère naturel lors même que les lois les enchaînent. Chacun aspire à dominer, et cherche à asservir ses semblables. Pour obvier à ces difficultés, il faut avant tout déterminer avec exactitude le rapport du nombre des patriciens à celui du restant de la population. Spinosa admet que ce rapport se trouve dans la proportion d'un à cinquante. Les patriciens ne doivent être tirés en chaque endroit que de certaines familles. Cependant il serait nuisible d'ériger ce précepte en loi formelle, tant parce qu'on voit souvent des familles s'éteindre, et que la loi déshonorerait ceux dont elle ferait exception, que parce que la forme de la constitution s'oppose à ce que la dignité patricienne soit héréditaire. D'un autre côté, il est impossible et même absurde d'empêcher que les patriciens choisissent leurs fils ou leurs parens, et que le droit de régner ne demeure ainsi confiné dans certaines familles. On doit seulement ne point permettre qu'ils aient légitimement ce droit exclusif.

V. Le sénat a pour occupation de promulguer les lois, de les abroger, et de choisir les magistrats et les patriciens. Communément il nomme un président, à vie, comme le doge de Venise, ou temporaire, comme celui de Gênes. Mais il procède à cette élection avec tant de prudence et tant de restrictions, qu'on voit clairement combien une semblable coutume menace la sûreté de la constitution. En

effet, il n'est pas douteux qu'elle ne rapproche le gouvernement aristocratique du monarchique. Rien n'est donc alors plus salutaire que d'adjoindre au sénat un collége composé de quelques patriciens, et chargé uniquement de surveiller les démarches du président et des magistrats, et de punir les infractions qu'ils pourraient commettre contre les lois et la constitution. Il faut que les membres de ce collége soient nommés à vie. S'ils ne possédaient leur dignité que pour un certain nombre d'années, et qu'ils pussent ensuite remplir encore d'autres charges, alors ils cesseraient d'être utiles à l'état. Quant à leur nombre, on le détermine sans peine : il doit être à celui des patriciens dans un rapport égal à celui qui existe entre ceux-ci et le peuple. Il faut aussi que les syndics (nom donné par Spinosa aux Ephores des magistrats) puissent disposer d'une partie de la milice pour exécuter leurs décisions et les mesures qu'ils jugent convenable de prendre. Les membres du sénat, les magistrats et les syndics ne doivent pas avoir, à proprement parler, un traitement : cependant il est nécessaire que les charges ou places qu'ils occupent leur rapportent des avantages assez considérables pour qu'ils ne puissent point mal servir l'état sans nuire beaucoup à leurs propres intérêts. Ce n'est pas ici le lieu de poursuivre la description ultérieure que Spinosa donne de l'organisation du sénat, de la manière et des moyens de payer les membres de cette compagnie et les syndics, de celles de convoquer le sénat, de délibérer, ou de recueillir les voix, et enfin du choix des juges.

VI. Si l'état aristocratique se compose de plusieurs grandes villes ou provinces, il faut veiller également à la sûreté de toutes. Ces villes ou provinces doivent se trouver ensemble dans des rapports tels, qu'aucune ne puisse exister seule, et se séparer des autres

sans désavantage pour l'état. Si l'union intérieure des parties constituantes de l'état n'est pas réglée de cette manière, alors il ne peut ni se conserver ni se rendre redoutable aux autres, dont il est au contraire toujours dépendant. La proportion du nombre des patriciens à la masse du peuple demeure la même; mais il faut introduire un autre mode dans l'organisation du sénat supérieur. Si une ville était exclusivement consacrée aux assemblées des sénateurs, elle deviendrait réellement par-là supérieure aux autres, et capitale. Le siège du sénat doit donc alterner dans les différentes villes : ou il faut convoquer les assemblées dans un lieu qui, n'ayant pas droit de ville, appartienne en commun à toutes, quoiqu'il soit nécessaire de convenir que chacun de ces deux plans présente de grandes difficultés dans son exécution.

On doit encore avoir égard aux considérations suivantes. Toute ville a des droits d'autant supérieurs à ceux d'un individu, qu'elle est plus puissante que lui ; en conséquence, chacune a autant de droit dans l'intérieur de ses murs ou de sa banlieue que sa puissance s'étend. De plus, toutes les villes, en tant qu'elles forment un état unique, doivent être, non pas uniquement alliées, mais unies, de manière que chacune exerce d'autant plus de pouvoir, par rapport à l'état entier, que sa puissance surpasse davantage celle des autres ; car c'est chercher une absurdité que de vouloir établir de l'égalité entre des choses inégales. Les citoyens, en particulier, sont bien, à la vérité, considérés comme égaux, parce que la puissance de chacun n'est d'aucun poids, quand on la compare à celle de l'état entier. Au contraire, la puissance d'une ville exprime déjà une grande partie de celle de l'état entier, et même une partie d'autant plus grande que la ville elle-même est plus

considérable, de sorte qu'on ne peut point admettre l'égalité de toutes les villes. Comme leur puissance, de même aussi le droit de chacune doit être estimé d'après sa grandeur, et le sénat ainsi que la cour de justice sont le lien qui les unit toutes en un seul corps d'état. Cependant il importe de faire voir qu'on doit disposer l'alliance de manière que chaque ville conserve autant que possible son droit particulier.

Une des principales conditions nécessaires pour parvenir à ce but, c'est que les patriciens de chaque ville, dont le nombre varie suivant sa grandeur, aient un pouvoir suprême sur leur ville, et qu'on forme parmi eux un sénat particulier, ayant le droit de fortifier la place, de l'agrandir, d'établir des impôts, de donner et d'abroger des lois spéciales, en un mot, de faire tout ce qui paraîtrait utile et nécessaire à la prospérité et à la conservation de la ville. Mais le sénat supérieur, chargé des affaires communes à tout l'état, doit être composé et organisé ainsi qu'il a été dit précédemment. La différence qui existe entre lui et les sénats particuliers, c'est qu'il a le pouvoir de juger et de décider les différens qui s'élèvent entre les villes

Dans un gouvernement aristocratique de cette nature, le sénat supérieur ne doit être convoqué que quand il est nécessaire d'apporter quelques améliorations à la constitution, ou lorsqu'il se présente quelqu'affaire difficile, que les sénats particuliers ne peuvent ni l'un ni l'autre obvier à un grave inconvénient, ou enfin qu'il s'élève des contestations entre les communes. Spinosa développe encore plus amplement les rapports du sénat suprême, et sa manière de procéder envers ceux des différentes villes. Parmi tous les détails dans lesquels il entre, je me contenterai de faire encore remarquer qu'il accorde

aux patriciens des communes le choix des officiers et des généraux, en proportion des troupes que chacune de ces communes met sur pied en temps de guerre. Le sénat supérieur ne doit pas non plus imposer immédiatement les sujets; mais il se contente, après avoir apprécié les dépenses nécessaires pour les besoins publics, de les diviser entre les villes entières, d'après le rapport de leur grandeur, et alors chaque sénat particulier répartit la taxe, à son gré et de la manière qui lui convient, entre les citoyens de sa commune. Si, parmi les villes, les unes sont maritimes et les autres situées dans l'intérieur des terres, il faut encore recourir à des moyens particuliers afin d'établir entr'elles le juste rapport nécessaire pour arriver au but commun. A l'égard des sénats de chaque commune, et de leur manière de traiter les affaires qui les concernent, Spinosa rappelle que, s'ils sont composés d'un petit nombre de membres, les voix seront recueillies publiquement: coutume inutile, au contraire, si les membres sont nombreux, et qu'on ne peut par conséquent pas adopter dans le sénat supérieur, toujours formé d'un nombre considérable de sénateurs. Dans ce dernier cas, on ne saurait deviner quel membre a émis telle ou telle opinion, au lieu qu'il est facile de le découvrir dans l'autre, où le scrutin secret est même non-seulement inutile, mais encore nuisible.

VII. Quant à ce qui concerne les communes indépendantes de la république, si elles se trouvent dans l'intérieur des limites de l'état, il faut les considérer comme parties intégrantes des villes voisines libres et indépendantes, sous le gouvernement desquelles elles se trouvent par conséquent d'une manière immédiate. La raison en est que, dans l'état aristocratique caractérisé ici, les patriciens sont choisis, non pas par le sénat supérieur, mais par le

sénat particulier de chaque commune, et que chaque ville en compte un nombre plus ou moins grand, suivant celui des habitans qui se trouvent au dedans des limites de la juridiction; c'est pourquoi il faut que la population indépendante soit comprise dans le cens de celle qui est également indépendante, et soumise à la direction de cette dernière. Au contraire, les villes ou provinces conquises en temps de guerre sont des alliées de l'état, ou bien on doit en transporter les habitans ailleurs, et y envoyer des colonies libres, ou enfin il faut les détruire entièrement.

Spinosa préfère avec raison cette dernière forme de gouvernement aristocratique à la précédente, où tout repose sur une capitale unique. Les patriciens de chaque ville, obéissant aux impulsions de la nature humaine, tendront toujours à maintenir et à agrandir leurs droits, tant dans la ville que dans le sénat supérieur: ils n'épargneront donc aucun effort pour accroître le nombre des citoyens et gouverner avec sagesse, afin de rendre leur commune florissante, de devenir eux-mêmes plus nombreux, et d'acquérir ainsi une influence plus puissante dans le sénat supérieur. Plus le nombre des citoyens d'une commune s'élèvera, plus il faudra accroître celui de ses patriciens, et plus ceux-ci fourniront de membres au sénat central. Les villes, dont chacune songera naturellement à ses propres intérêts, et portera envie aux autres, s'engageront dans de fréquentes contestations; mais ces débats n'exerceront point d'influence funeste. A la vérité, dit Spinosa, Sagunte tomba au pouvoir de l'ennemi pendant que les Romains perdaient un temps précieux en délibérations; cependant, d'un autre côté, quand un petit nombre d'hommes décident de tout d'après leur caprice et leur volonté arbitraire, on voit dis-

paraître la liberté, qui est le plus grand de tous les biens communs des citoyens. En effet, l'esprit humain est trop faible pour embrasser tout, à-la-fois et d'un seul coup-d'œil; mais les délibérations et les débats l'exercent, et, comme on essaie une foule de moyens différens, on finit par trouver ce qu'on désire, c'est-à-dire, qu'on rencontre un parti qui se concilie l'approbation générale, et auquel personne n'avait songé auparavant.

La seconde forme aritocratique décrite par Spinosa a encore un autre avantage qui n'est pas nécessaire dans la première, celui de prévenir la soudaine oppression du sénat supérieur, puisqu'il n'y a ni lieu précis, ni temps fixe, assignés pour les convocations de cette assemblée. D'ailleurs, l'influence des citoyens puissans est infiniment moins à redouter. Lorsque plusieurs communes jouissent de l'indépendance, il ne suffit pas à celui qui veut s'emparer du pouvoir souverain de se rendre maître d'une ville, pour dominer sur les autres. Enfin la liberté appartient en commun à un plus grand nombre d'individus; car là où règne une seule ville, le bonheur des autres n'est pris en considération qu'autant qu'il importe aux intérêts de cette ville maîtresse.

VIII. Spinosa passe ensuite à l'examen des causes qui peuvent amener une révolution dans un gouvernement aristocratique, ou même en détruire jusqu'aux bases. Une des principales, que Machiavel a déjà signalée avec une grande sagacité, c'est que, comme il se joint journellement au corps de l'homme quelque chose qui a souvent besoin de guérison, de même il doit se faire quelquefois qu'il soit nécessaire de ramener la constitution au principe sur lequel elle a été établie dans l'origine. Si on n'opère pas cette réforme salutaire à l'époque convenable, alors les plaies de l'état deviennent incurables, et elles

ne disparaissent qu'à la ruine totale du gouvernement. Mais elles peuvent être soulagées ou par le hasard, ou par la sagesse des lois, ou par les talens, le génie et l'énergie d'un grand homme qui s'élève dans l'état, dont il saisit hardiment le gouvernail pour le diriger d'une manière heureuse. On ne peut pas douter que cette circonstance ne soit de la plus haute importance ; car, si on n'y a pas fait antérieurement attention, la constitution ne peut plus se conserver par sa propre nature et sa propre bonté, mais elle ne saurait devoir son salut qu'au hasard, et, dans le cas contraire, un destin inévitable l'entraîne à sa perte. L'élection d'un ou deux dictateurs temporaires, qui aient le droit d'examiner la conduite des sénateurs et des magistrats et de corriger les abus qui se sont glissés dans l'administration publique, entraîne une foule d'inconvéniens, et peut trop facilement faire dégénérer la république en monarchie, pour qu'on puisse l'approuver. Il serait plus convenable de recourir à un collége de syndics, semblable à celui que Spinosa avait proposé précédemment; mais cette commission ne peut non plus que conserver la forme de la constitution, et faire que les lois ne soient point transgressées impunément : au contraire, elle ne saurait empêcher les vices, contre lesquels les lois sont impuissantes, que l'oisiveté ne tarde pas à insinuer parmi le peuple, et qui, dans bien des cas, entraînent la ruine de l'état. Pour prévenir ces maux, et y porter remède, certains ont proposé des lois somptuaires ou autres relatives aux mœurs, mais toujours en vain. Les lois qu'on peut violer sans nuire à personne sont méprisées, et, au lieu de mettre un frein aux désirs, elles ne font que les stimuler davantage : *nam nitimur in vetitum semper, cupimusque negata.* D'ailleurs les hommes oisifs ne manquent pas d'adresse pour éluder les règlemens sur les choses

qu'on ne saurait absolument défendre, comme, par exemple, le luxe des tables, celui des habits, et le jeu, dont l'immodération et la licence étant relatives à la fortune de chacun, ne peuvent par conséquent jamais être déterminées par une loi générale. Il faut donc avoir recours à des moyens indirects pour guérir de pareils maux enfantés par la paix et l'oisiveté de la nation. On y réussit en disposant la constitution de manière, non pas que la plupart des citoyens aspirent à vivre sagement, car on tenterait sans succès d'y réussir, mais qu'ils soient dirigés par des affections utiles à l'état, au lieu de lui être nuisibles. Il importe surtout, pense Spinosa, de veiller à ce que les riches ne soient pas dominés par la passion de l'argent. Lorsque l'avarice devient générale, et qu'elle est encore fortifiée par la soif des honneurs, alors la majorité ne cherche plus qu'à accroître sa fortune pour obtenir les places éclatantes et éviter la honte. Dans les deux gouvernemens aristocratiques qui viennent d'être décrits, la classe régnante est si nombreuse, que l'accès du pouvoir et des charges honorifiques est ouvert à la plupart des riches. Si on rejette les patriciens chargés de dettes qui excèdent leurs facultés, nul doute qu'alors les riches s'occuperont autant que possible de conserver leurs biens. Ils n'adopteront pas non plus le luxe et les modes pernicieuses de l'étranger, et ne mépriseront pas les coutumes nationales, dès que les lois prescriront aux patriciens de porter un costume distinctif, etc. On peut en outre, dans chaque état, choisir, pour maintenir les bonnes mœurs, d'autres moyens calculés sur la localité et le génie particulier de la nation; mais en général le gouvernement doit être bien attentif à ce que les citoyens soient plutôt portés de leur propre mouvement à remplir leurs devoirs, que dans la nécessité d'y être ramenés par la contrainte des lois.

Spinosa dit, avec beaucoup de vérité, qu'un état qui cherche uniquement à gouverner les sujets par la crainte, est plutôt exempt de vices que vertueux. On doit au contraire administrer les hommes de manière qu'ils croient ne point être gouvernés et agir d'après leur volonté, et qu'ils ne soient retenus dans les bornes des lois que par l'amour de la liberté, le désir d'accroître leur fortune, et l'espérance d'arriver aux honneurs. Au reste, Spinosa pense que les triomphes, l'anoblissement, les décorations, et tous les autres aiguillons du mérite, sont plutôt des marques d'esclavage que des signes de liberté; car c'est à l'esclave, et non à l'homme libre, qu'on peut accorder une récompense de ses vertus. Il est vrai que toutes ces récompenses stimulent vivement les hommes; mais, si elles ne sont accordées dans l'origine qu'au véritable mérite, bientôt aussi on les prodigue à ceux dont les richesses sont l'unique recommandation, et dès-lors elles perdent tout leur prix aux yeux de l'homme animé par des sentimens nobles et généreux. Ceux qui peuvent citer les dignités ou les triomphes de leurs aïeux, croient également qu'on ne leur rend pas justice quand on ne les préfère point aux autres. Enfin il est certain que l'égalité, dont la destruction occasione la ruine de la liberté commune, ne saurait en aucune manière être maintenue dès qu'on accorde publiquement des honneurs particuliers à un homme recommandable par les services qu'il a rendus.

Spinosa se sert de toutes les observations précédentes pour résoudre la question de savoir si les gouvernemens dont il a tracé l'esquisse peuvent être renversés par leur propre faute. S'il est une constitution qui puisse aspirer à une durée éternelle, ce doit nécessairement être celle où les lois, une fois déterminées, demeurent intactes; car les lois sont l'âme

de l'état, dont la conservation dépend de la leur. Mais elles ne sauraient subsister si elles ne sont pas protégées par la raison et les inclinations communes des citoyens. N'ont-elles d'autre soutien que la raison : alors elles sont trop faibles, et perdent facilement toute leur énergie. Or, comme il a été démontré que les lois fondamentales des deux gouvernemens aristocratiques décrits plus haut se concilient avec la raison et les inclinations communes des citoyens, Spinosa croit aussi pouvoir assurer qu'elles seraient durables, et que, si elles venaient à être détruites, ce ne serait point à cause de leurs défauts intrinsèques, mais uniquement par l'effet d'un destin inévitable.

La seule objection qu'il soit encore possible d'élever, suivant son opinion, c'est que les inclinations communes de tous les citoyens ne fournissent point un appui suffisant à l'état, parce qu'il n'y a pas d'affection qui ne puisse être abolie par une autre plus forte ou contraire, comme, par exemple, le désir de posséder des richesses qu'on n'a pas, fait surmonter la crainte de la mort. Les hommes que la frayeur engage à fuir devant l'ennemi ne sont retenus par la crainte d'aucun autre objet quelconque, et ils ne redoutent pas de se jeter dans un fleuve, ou de se précipiter au travers des flammes, pour échapper au fer qui les poursuit. Quelque bien organisé que soit donc un état, et quelqu'excellentes qu'on ait su en rendre les lois, il se pourra faire qu'au milieu d'une grande calamité publique, tous les citoyens, saisis d'une terreur panique, n'écoutent plus que la peur présente, et qu'alors, sans réfléchir à l'avenir, ils fixent leurs regards sur un guerrier célèbre par ses victoires, l'affranchissent des lois, lui prolongent le commandement, et confient imprudemment l'état entier à sa bonne foi. Or cette circonstance s'est

présentée réellement plus d'une fois chez les Romains, et elle a, sans nul doute, été une des causes de la destruction de leur république.

Spinosa répond à cette objection, que, dans un état constitué d'après le plan qu'il propose, une semblable terreur panique ne saurait naître que de raisons très-légitimes ; que par conséquent on ne peut l'attribuer, ainsi que le désordre entraîné par elle, à aucune cause dont il soit hors du pouvoir de la sagesse humaine de prévenir et d'éviter les résultats. D'ailleurs, au milieu d'une république semblable, il est impossible qu'aucun citoyen se distingue assez éminemment par la renommée de ses vertus pour que tous les yeux se fixent sur lui. Il aurait nécessairement des émules qui rivaliseraient avec lui, et en faveur desquels beaucoup d'autres citoyens seraient aussi disposés. Si donc une terreur panique occasionait une confusion momentanée dans la république, personne ne pourrait s'élever au-dessus des lois et exercer le pouvoir suprême, sans qu'il naquît entre cet individu et ses rivaux une contestation qui obligerait, pour y mettre un terme, de retourner aux lois, et de régler les affaires de l'état d'après les statuts une fois fixés. *Possum igitur*, ajoute Spinosa en terminant ce chapitre, *absolutè affirmare, cùm imperium, quod una sola urbs, tùm præcipuè illud quod plurimæ urbes teneant, æternum esse, sive ullâ internâ causâ posse dissolvi, aut in aliam formam mutari.*

J'ai déjà dit que le troisième chapitre du *Tractatus politicus*, consacré à la meilleure forme possible de gouvernement démocratique, n'a pas été terminé par Spinosa. La principale différence que ce philosophe établit entre la démocratie et l'aristocratie consiste en ce que, dans cette dernière, il dépend de la volonté du sénat suprême de déterminer quels sont les

citoyens qui doivent être admis parmi les patriciens, de sorte qu'aucun n'a le droit héréditaire et légitime de donner sa voix dans les affaires publiques et de revêtir les charges de l'état, tandis que le cas contraire a lieu sous un gouvernement démocratique. En démocratie, tous ceux qui descendent de citoyens, qui seulement ont pris naissance dans le pays, qui ont rendu des services à la république, ou, enfin, qui ont obtenu le droit de bourgeoisie par d'autres raisons légitimes, peuvent voter dans les assemblées générales du peuple, et occuper les places publiques, droits qu'ils ne perdent que quand ils commettent quelque crime, ou se couvrent d'infamie. Par conséquent, si les hommes qui ont atteint un certain âge, ou seulement les aînés, à dater de l'époque de leur majorité, ou enfin ceux qui contribuent d'une certaine somme annuelle aux besoins de l'état, avaient voix délibérative dans le sénat populaire, et part aux charges publiques, alors la constitution, quand bien même le sénat ne serait composé que d'un petit nombre d'individus, devrait porter le nom de démocratique, parce que les citoyens destinés à l'administration des affaires ne seraient pas choisis par le sénat suprême, comme dans l'aristocratie, mais seraient, au contraire, déterminés par les lois. Cependant puisque ce sont ici les aînés, ou ceux que le hasard a enrichis, qui parviennent à gouverner l'état, sous ce point de vue la démocratie semble être inférieure à l'aristocratie; mais, quand on a égard à la pratique, ou à l'état ordinaire des hommes, on voit qu'elle revient absolument au même. En effet, le sénat aristocratique choisira toujours les plus riches, ou ceux qui sont unis à ses membres par les liens, soit du sang, soit de l'amitié. Si on pouvait espérer que les patriciens fussent exempts de passions privées, et que l'amour du bien les diri-

geât seul dans l'élection de leurs collègues, nul doute qu'il n'y eût alors aucun gouvernement comparable à l'aristocratique; mais malheureusement l'expérience ne nous démontre que trop le contraire, surtout dans l'oligarchie, où le manque de rivaux fait que la volonté des patriciens est moins que partout ailleurs enchaînée par les lois. Ici les patriciens éloignent à dessein les hommes les plus recommandables, et n'admettent dans le sénat que ceux qui partagent leurs opinions.

En démocratie, Spinosa exclut avec raison du droit de voter, les femmes, les domestiques, les mineurs et les étrangers. Il pose la question de savoir si les femmes sont, naturellement, ou par suite de l'éducation, sous la dépendance des hommes. Dans le dernier cas il n'y aurait aucune raison démonstrative de les exclure du gouvernement. Spinosa invoque le secours de l'expérience, qui enseigne que l'exclusion du sexe a été fondée par les diplomates sur sa faiblesse organique. Jamais les femmes et les hommes n'ont régné ensemble, et partout où les deux sexes vivaient réunis, ce pouvoir appartenait aux hommes seuls. Les Amazones, que la tradition assure avoir été dans l'origine la classe régnante, ne souffraient pas d'hommes dans leurs états, n'élevaient que les filles, et mettaient à mort leurs enfans mâles. Si les femmes étaient naturellement égales aux hommes, tant en énergie de l'âme qu'en intelligence, qualités sur lesquelles reposent principalement le pouvoir et le droit du sexe masculin, parmi un si grand nombre de peuples différens, il s'en serait bien trouvé un chez lequel les deux sexes auraient gouverné de la même manière, ou chez lequel les femmes auraient dominé les hommes, et reçu une éducation telle qu'elles surpassassent ces derniers en intelligence. Or, comme

l'histoire ne nous fait pas connaître un seul peuple semblable, on peut soutenir en toute assurance que les femmes n'ont pas reçu de la nature un droit égal à celui des hommes, mais qu'elles leur sont inférieures, et qu'elles ne peuvent ni régner de concert avec eux, ni à plus forte raison les gouverner. Si d'ailleurs nous réfléchissons que les hommes ne recherchent communément les femmes que pour la volupté, qu'ils n'estiment l'intelligence et les connaissances chez elles qu'autant qu'elles sont unies à la beauté des formes, et qu'ils sont jaloux à un point excessif de l'amour des personnes du sexe, on ne tarde pas à se convaincre que la paix ne pourrait point régner dans un état où le gouvernement serait partagé entre les hommes et les femmes. C'est ici malheureusement que s'interrompt le fil des recherches de Spinosa.

Le *Tractatus theologico-politicus*, à l'examen duquel je passe maintenant, est moins important comme ouvrage de philosophie, que comme moyen d'apprécier les idées philosophiques et religieuses du temps, les opinions de Spinosa sur les religions positives, entr'autres celles des chrétiens et des juifs, enfin les sentimens que le philosophe hollandais essaya d'inspirer, au sujet de ces différens points, à ceux de ces concitoyens dont l'esprit était assez cultivé pour leur permettre d'en faire l'objet de méditations assidues. Plusieurs des principes, maximes, ou remarques, qu'il expose et discute dans ce livre, comptent aujourd'hui parmi les vérités généralement reconnues par la partie éclairée du public. Ces idées ont donc perdu à nos yeux l'intérêt de la nouveauté et du paradoxe qu'elles durent nécessairement avoir à l'époque où elles parurent pour la première fois. Pendant très-long-temps le *Tractatus theologico-politicus* a été considéré comme un livre hérétique et dangereux

pour la religion. Ce fut lui qui contribua surtout à faire soupçonner Spinosa d'athéisme, et à lui attirer d'une manière particulière la haine des théologiens. En le publiant, le philosophe n'avait cependant d'autre intention que de faire envisager la religion et la Bible sous un point de vue plus libéral et plus raisonnable ; il ne l'écrivit même que pour les philosophes. *Vulgus ergo et omnes*, dit-il en terminant sa préface, *qui cum vulgo iisdem affectibus conflictantur, ad hæc legenda non invito; quin potius vellem, ut hunc librum prorsus negligant, quam eundem perverse, ut omnia solent, interpretando molesti sint, et dum sibi nihil prosunt, qui liberius philosopharentur, nisi hoc unum obstaret, quod putant, rationem debere theologiæ ancillari ; nam his hoc opus perquam utile fore confido.*

On ne peut mieux juger combien Spinosa était supérieur à tout ce qui porte le nom de préjugé, qu'en lisant son tableau de la superstition et des causes qui lui donnent naissance chez l'homme. Il en attribue principalement l'origine à la crainte qui engage les hommes à user de choses et de moyens dont ils n'attendraient aucun secours s'ils jouissaient du libre exercice de leur raison, et si la fortune leur souriait. C'est sur cette même base que reposent en dernier ressort tous les préjugés, à proprement parler, religieux. La politique a profité aussi de ces derniers pour sa propre sûreté, et ils ne sauraient s'allier avec la monarchie qu'au grand avantage de cette forme de gouvernement. Au contraire, dans un état libre, rien n'est plus opposé au but, et plus pernicieux, que de contraindre, par la force des lois, le peuple à croire aux idées religieuses, et que d'employer la violence afin de limiter ou de détruire la liberté de penser en la chargeant des chaînes de la superstition. Toutes les révoltes et toutes les guerres dont

la religion est la source, dépendent de ce qu'on veut toujours astreindre les objets de pure spéculation à des lois, et considérer ou même traiter comme autant de crimes des opinions dont les partisans et les défenseurs sont moins sacrifiés au salut public qu'à la haine et à la cruauté de leurs antagonistes. Si l'état ne punissait que les actions contraires aux lois, et laissait les opinions libres, on ne verrait naître aucune révolte pour cause de religion, et les contestations religieuses ne dégénereraient point en guerres civiles. Spinosa se loue de vivre dans un pays *ubi unicuique judicandi libertas integra, et Deum ex suo ingenio colere conceditur, et ubi nihil libertate carius nec dulcius habetur.* C'est précisément la position où il se trouve, ajoute-t-il, qui le détermine à démontrer que, non-seulement cette liberté de penser ne nuit en rien à la piété religieuse et à la tranquillité publique, mais encore qu'on ne peut la détruire sans faire en même temps disparaître la véritable piété et la paix de l'état.

Il lui paraît surtout nécessaire, pour arriver à son but, de démasquer les principaux préjugés relatifs à la religion, ou, suivant les expressions qu'il emploie, de signaler les traces de l'ancien esclavage, et de passer ensuite à réfuter le préjugé qui règne au sujet du droit de l'autorité souveraine en matière de religion. Il est surpris que les chrétiens, qui devraient se distinguer éminemment par l'amour du prochain, l'esprit de paix, la modération, et en général l'équité, soient au contraire ceux qui apportent le plus de violence et d'animosité dans leurs disputes, à tel point même qu'on les juge chrétiens plutôt à ce caractère haineux et intolérant que d'après les vertus que leur religion leur prescrit. Depuis long-temps on convient que les chrétiens, les musulmans, les juifs et les païens ne diffèrent que par le culte extérieur qu'ils

rendent à Dieu, mais s'accordent ensemble quant à leurs principes moraux, puisque tous mènent la même vie sous le rapport du moral. Spinosa croit trouver la source de ce mal dans l'abus qui s'est introduit de considérer les dignités de l'Eglise comme des moyens pour arriver aux honneurs, aux richesses et à la jouissance, de sorte qu'on y voit souvent parvenir les hommes les plus dépravés, qui ont échangé l'amour de la conservation et de la propagation de la religion divine contre la soif des honneurs et des biens, et converti de cette manière le temple de Dieu en un théâtre, où, au lieu de maîtres soigneux d'enseigner la religion, on n'entend que des orateurs rivalisant ensemble pour enlever les suffrages de la multitude, blâmant et condamnant publiquement ceux qui ne pensent pas comme eux, et provoquant ainsi des haines, des jalousies et de vives disputes, auxquelles le temps n'a plus ensuite le pouvoir de mettre un terme. En outre, il n'est rien resté de l'ancienne religion que le culte extérieur par lequel le peuple semble plutôt aduler qu'adorer Dieu. La foi a dégénéré en aveugle crédulité et en superstition. A quels préjugés encore a-t-elle donné naissance! A ceux qui rabaissent l'homme raisonnable au niveau des bêtes, qui l'empêchent de faire un libre usage de son jugement pour discerner la vérité de l'erreur, et qui paraissent avoir été inventés dans l'intention expresse d'éteindre jusqu'aux moindres étincelles de la raison! Or la lumière de la raison étant non-seulement méprisée par le plus grand nombre, mais même regardée comme une source d'impiété, parce qu'on prend des fables inventées par les hommes pour des révélations divines, qu'on confond la foi avec l'aveugle crédulité, et que les esprits poussent avec la plus grande animosité de part et d'autre les disputes des philosophes et des

théologiens, Spinosa crut pouvoir acquérir pour lui-même et procurer aux autres des lumières tranquillisantes, en soumettant à un examen sévère la nature de l'Ecriture-Sainte, la possibilité, les raisons et le mode de la révélation divine par les Prophètes, les causes de la prééminence des Hébreux sous ces différens points de vue, le rapport de la religion révélée à la raison, et enfin l'étendue de l'autorité temporelle en matières spirituelles. Je vais faire connaître rapidement ses principales idées.

L'homme peut, à proprement parler, donner le nom de révélation divine à tout ce qu'il connaît par le secours de la lumière naturelle de la raison; car toute connaissance dépend uniquement de celle de Dieu et des décrets éternels de la Divinité. Cependant comme le savoir naturel repose sur des bases communes à tous les hommes, la grande multitude n'y fait point attention, et quand elle parle de la révélation divine, elle la rapporte à une connaissance que la seule raison ne saurait procurer. La révélation divine ne peut différer de la connaissance naturelle que parce qu'elle s'élève au-delà des limites de cette dernière, et que, considérée en elle-même, il est impossible qu'elle ait son fondement dans les lois de la nature humaine. Mais, sous le rapport de la certitude, ainsi qu'à l'égard de la source d'où elle émane, et qui est la Divinité, la connaissance naturelle ne le cède en rien à la révélation.

Comme la révélation divine ne peut pas avoir son fondement dans la nature humaine, il faut qu'elle soit communiquée aux hommes par des moyens différens. Or, l'Écriture-Sainte nous met seule sur la voie de ces moyens. Elle nous apprend que tout ce que Dieu dévoila aux Prophètes leur a été ré-

vélé par des mots ou par des signes, ou par tous deux à-la-fois, et que ces mots et ces signes, ou existaient réellement hors de l'imagination du Prophète qui les entendait et les voyait, ou étaient illusoires, parce que l'imagination du Prophète, même éveillé, était disposée de telle manière qu'il croyait voir et entendre clairement certains signes et certaines paroles. Spinosa prétend que les Prophètes n'ont pu recevoir les prétendues révélations de Dieu qu'à l'aide de leur imagination, et que, pour prédire les événemens futurs, il ne faut pas un développement plus grand des facultés intellectuelles, mais seulement une imagination ardente et exaltée. La seule chose qu'il accorde, c'est que l'esprit du Christ a pu être en relation immédiate avec celui de Dieu. Au reste il ne donne absolument aucune solution de ce problême, qu'il ne comprend point. Mais il ne peut pas non plus concevoir la cause qui aurait exalté l'esprit des Prophètes. Dire que ce fut par l'effet de la toute-puissance de Dieu, c'est, à son avis, se contenter de mots vides de sens, et vouloir expliquer la forme d'un objet individuel par une expression transcendentale, puisque la toute-puissance de Dieu est la cause de tout ce qui arrive. D'ailleurs, comme la puissance de la nature ne diffère point de celle de la Divinité, il est aussi clair que nous ne connaissons pas la puissance de Dieu qu'il est certain que nous ignorons les causes naturelles des choses. Il y a donc de l'absurdité à alléguer la puissance divine quand nous n'avons pas la moindre connaissance de la cause naturelle d'une chose, c'est-à-dire, de ce même pouvoir de la Divinité. On voit clairement que Spinosa niait la possibilité d'une révélation divine hors de la raison, quoiqu'il parût l'admettre, à en juger seulement par ses expressions.

Après cette discussion qui roule sur la possibilité

et les causes de la révélation divine en général, Spinosa s'arrête à examiner le caractère des Prophètes, tel que nos livres sacrés nous le peignent. Il en tire le résultat que l'autorité des Prophètes n'a de poids qu'à l'égard des choses relatives à la vie ordinaire de l'homme et à la véritable vertu morale, mais que toutes leurs autres idées et opinions ne peuvent pas avoir le plus petit intérêt pour nous. Voici comment il répond à la question : Pourquoi Dieu a-t-il choisi les Hébreux pour son peuple favori, et leur a-t-il fait part de ses révélations de préférence à tous les autres? Les lois dictées par Dieu à Moïse n'ont rapport qu'aux Israélites, et ne sont par conséquent obligatoires pour aucune autre nation : elles ne le furent même pour les Juifs qu'autant que la constitution particulière de leur empire dura.

Pour décider si on peut prouver, d'après l'Ecriture-Sainte, la dépravation naturelle de la raison humaine, Spinosa s'attache à rechercher jusqu'à quel point la religion catholique, ou la loi dictée à tout le genre humain par les Prophètes et les Apôtres, diffère de ce que la raison naturelle enseigne. Il examine également s'il est possible que des miracles contraires au cours de la nature se soient opérés, et jusqu'à quel point ils nous dévoilent l'existence de Dieu et de la Providence d'une manière plus certaine et plus précise que les choses qui nous sont clairement et évidemment connues d'après leurs causes premières. Il déclare n'avoir trouvé dans la Bible aucun dogme qui ne fût d'accord avec la raison : il assure que les Prophètes n'ont jamais avancé que des idées très-simples, et à la portée de tout le monde, et qu'ils les ont même énoncées dans le style le plus convenable pour porter les esprits de la grande multitude à l'adoration de Dieu. D'où il conclut en même temps que l'Ecriture-Sainte laisse à la raison

une liberté entière et absolue, et qu'elle n'a rien à démêler avec la philosophie.

Afin de démontrer ces principes d'une manière encore plus persuasive, Spinosa s'étend sur la marche qu'on doit suivre dans l'exégèse de la Bible. La connaissance des dogmes que l'Ecriture renferme ne doit être acquise que d'après elle-même, et non d'après ce que la raison nous enseigne. Spinosa se plaint aussi du préjugé qui fait que le vulgaire vénère davantage les livres de l'Ecriture que la parole de Dieu lui-même. La parole révélée de Dieu ne consiste pas dans un certain nombre de livres, mais dans les doctrines de l'esprit divin qui ont été dévoilées aux Prophètes, et qui se réduisent en dernière analyse au principe qu'on doit offrir un cœur pur à la Divinité, aimer son prochain; et demeurer fidèle à la justice. Ces doctrines sont développées dans l'Ecriture d'après le génie particulier et les opinions de ceux à qui les Prophètes et les Apôtres communiquaient la parole de Dieu, opinions qu'ils gratifiaient du nom de parole divine, afin que les hommes les embrassassent sans résistance et de bonne foi,

Quant aux principes de la foi, Spinosa prétend que la connaissance révélée n'a pas d'autre objet que l'obéissance, de sorte par conséquent que la connaissance naturelle a un objet, des principes et des moyens absolument différens; que toutes deux doivent être indépendantes, et qu'aucune n'a besoin de servir à l'autre. Comme les hommes sont tellement partagés d'avis que l'un juge une opinion tranquillisante, que l'autre trouve au contraire du calme à adopter un sentiment opposé, et que l'un rit de ce qui éveille des sentimens religieux chez un autre, il est évident, d'après cela, qu'on doit laisser à chacun la liberté de penser, et d'interpréter les principes de la foi d'après sa manière particulière de voir

et de sentir. Les actions qu'il exécute prouvent seules si sa foi est pieuse ou impie. Au reste, malgré l'entière liberté de penser en matière de religion, tous les hommes peuvent obéir sincèrement et cordialement à Dieu, et n'accorder de prix qu'à la justice et à l'amour du prochain.

Après avoir fait voir que la liberté religieuse se concilie très-bien avec les paroles de l'Ecriture-Sainte, Spinosa passe aux preuves de sa proposition principale, que cette même liberté peut être concédée aux citoyens sans que l'état et l'autorité aient rien à en redouter, et qu'au contraire on ne saurait la leur enlever sans faire courir de grand dangers à la paix et à la tranquillité publiques. Suivant les principes déjà exposés plus haut de ce philosophe, le droit de chacun s'étend aussi loin que ses facultés et ses penchans. Personne n'est tenu par la nature de vivre d'après les idées et la volonté d'un autre ; mais chacun est maître et juge indépendant de ses opinions et de ses actions. Nul homme ne renonce à ce droit, si ce n'est celui qui abandonne à un autre le pouvoir de se défendre. Mais, comme nécessairement celui à qui chacun cède son droit de vivre à sa guise, et son pouvoir de se défendre soi-même, conserve ce droit naturel sans restriction, il en résulte que les dépositaires de l'autorité souveraine dans l'état ont le droit d'être les seuls juges de la liberté, et que les autres sont absolument tenus d'agir en tout d'après leur volonté. Cependant comme personne ne peut se désister du pouvoir de se défendre soi-même jusqu'au point de cesser d'être un homme, il est clair aussi que personne ne peut non plus se dépouiller entièrement de son droit naturel, mais que les sujets conservent toujours, *quasi jure naturæ*, une certaine liberté dont on ne saurait les priver sans danger pour l'état, et qu'on leur laisse en effet facilement, ou qui

leur est concédée en forme par suite d'un pacte avec l'autorité souveraine. Spinosa accorde aussi aux gouvernans le droit de décider en matières spirituelles aussi bien qu'en matières temporelles, et de déterminer ce qui est pieux ou impie, comme ce qui est juste ou injuste. Ils conservent sûrement ce droit en laissant à chacun la liberté de penser comme il veut, et de manifester hautement ses opinions. La religion que l'état adopte fait partie de la police civile extérieure, mais ne porte aucune atteinte aux jugemens intérieurs de la raison, et à la publication de ces mêmes jugemens.

Le *Tractatus de intellectûs emendatione*, qui fait partie des Œuvres posthumes de Spinosa, n'a pas non plus été terminé. « Après m'être convaincu par « l'expérience, dit ce philosophe, que ce qui nous « arrive fréquemment dans le cours de la vie est « illusoire et méprisable, que les choses qui nous « inspirent de la crainte ne sont, par elles-mêmes, « ni bonnes ni mauvaises, et ne paraissent redou- « tables qu'autant qu'elles affectent l'esprit, je pris « enfin le parti de chercher s'il y a quelque chose « qui soit véritablement bon, qui se communique « à l'homme, et qui par soi-même attire l'esprit in- « dépendamment de tout le reste, en un mot, s'il « y a quelque chose dont la découverte puisse pro- « curer pour toujours le plaisir le plus grand et le « plus durable. Je dis à dessein que je conçus enfin « ce projet; car, au premier aperçu, il me parut « insensé de vouloir renoncer à un objet certain « pour aspirer à un autre encore incertain; je vis « les avantages que les honneurs et les richesses « procurent, et je reconnus qu'il faudrait m'abstenir « de les rechercher, si je voulais sérieusement me « diriger vers cet autre but nouveau; que par con- « séquent, si les honneurs et la richesse constituaient

« le souverain bonheur, je m'en trouverais privé, « et qu'au contraire, s'ils ne le formaient pas, je per- « drais également la félicité suprême en m'atta- « chant à ces biens apparens. Je réfléchis afin de « savoir s'il n'était pas possible d'acquérir au moins « quelque certitude à cet égard sans changer mon « plan ordinaire de vie, comme je l'avais souvent « essayé en vain. Les choses qui occupent le plus « la majorité des hommes peuvent se rapporter à « la richesse, aux honneurs et aux plaisirs des sens, « qui préoccupent l'esprit à tel point qu'on ne peut « plus songer à aucun autre bien quelconque. Ce- « pendant la jouissance des plaisirs sensuels entraîne « constamment le dégoût et le repentir : la posses- « sion réelle des honneurs et des richesses ne satis- « fait également point; plus un homme est riche, « plus il occupe un poste éminent, plus aussi s'ac- « croît en lui le désir d'obtenir au-delà de ce qu'il « possède, et il éprouve une tristesse des plus grandes « quand son espoir vient à être déçu d'une manière « quelconque. D'ailleurs, pour parvenir à ces biens « apparens, l'homme est obligé d'abandonner sa li- « berté, de devenir esclave des autres, de régler « sa manière de vivre d'après leur volonté, d'éviter « ce que la grande multitude fuit, et de recher- « cher ce qu'elle désire. Cependant après avoir ré- « fléchi un peu plus mûrement sur cet objet, j'en- « trevis que, si j'adoptais un nouveau plan de vie, « je ne perdrais qu'un bien incertain d'après sa nature, « pour en acquérir un autre, à la vérité non moins « incertain, mais qui ne l'est cependant point d'après « sa nature, et qui ne présente d'incertitude que dans « les moyens d'y parvenir. J'acquis toutefois d'un « autre côté la conviction qu'en agissant ainsi je pour- « rais m'élever au-dessus de certains maux. » *Vi- debam enim, me in summo versari periculo, et me*

cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quærere, veluti æger lethali morbo laborans, qui ubi mortem certam prævidet, ni adhibeatur remedium, illud ipsum quamvis incertum summis viribus cogitur quærere, nempè in eo tota ejus spes est sita; illa autem omnia, quæ vulgus sequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad nostrum Esse conservandum, sed etiam id impediunt, et frequenter sunt causa interitûs eorum, qui ea possident, et semper causa interitûs eorum, qui ab iis possidentur.

Spinosa commence par développer son idée du bien véritable et suprême. Le bien et le mal n'ont qu'une signification relative, de sorte qu'une seule et même chose peut être nommée bonne ou mauvaise, parfaite ou imparfaite, suivant qu'on l'envisage sous tel ou tel point de vue. Aucun objet considéré en lui-même d'après sa nature ne mérite les épithètes de parfait ou d'imparfait, surtout lorsqu'on sait que tout ce qui arrive survient en vertu de l'harmonie éternelle et des lois immuables de la nature. Mais comme la faiblesse de l'esprit humain ne lui permet pas de saisir cette harmonie, qu'il a au contraire l'idée d'une nature plus parfaite que la sienne, et qu'en même temps il reconnaît que rien ne l'empêche d'atteindre à une nature semblable, ces diverses circonstances le décident à chercher les moyens qui pourraient le conduire à la perfection. Voilà pourquoi tout ce qui a le pouvoir de l'y faire parvenir s'appelle un véritable bien, et le souverain bien consiste à acquérir cette perfection pour soi-même et pour les autres. La nature plus parfaite dont l'homme a une idée se compose de la connaissance de la connexion qui existe entre lui et la nature entière. Le but du sage est donc d'arriver à cette nature, et de faire en sorte que beaucoup d'hommes y

parviennent avec lui, parce qu'il appartient encore à la félicité suprême que la raison et les désirs du sage s'accordent ensemble; mais, pour que cette harmonie ait lieu, il faut nécessairement former une société qui ait une connaissance convenable de la nature. Un des principaux moyens d'y réussir est de consacrer son attention à la philosophie morale et à la science de l'éducation; on ne doit pas négliger non plus la médecine, car la santé est un des moyens les plus propres à conduire au but; enfin comme l'art facilite bien des choses qui sont difficiles, épargne du temps, et procure une foule de commodités dans le cours de la vie, la mécanique n'est également point à dédaigner. Mais, avant tout, on doit créer une théorie dont l'application serve à développer l'esprit, à en rectifier les vues, et à le purger d'erreurs. En un mot, il faut que les sciences aient toutes une seule et même tendance, celle de conduire l'homme à la perfection suprême.

Comme on doit vivre au milieu de la tendance à ce but, Spinosa indique quelque règles générales qu'il importe d'observer :

1.° Il faut se régler sur le genre de vie et le jugement de la grande multitude, et exécuter tout ce qui peut ne point faire manquer le but principal qu'on se propose d'atteindre. En effet, non-seulement cette conduite assure de grands avantages, mais encore elle est la seule qui puisse faire entendre la vérité et lui procurer accès.

2.° Il faut user de modération, et ne se permettre la jouissance du plaisir qu'autant qu'elle est nécessaire pour la conservation de la santé.

3.° Il faut chercher à acquérir une fortune suffisante pour assurer son existence, et ne négliger aucun autre moyen accessoire pour ne point choquer les mœurs et les coutumes reçues, sans ce-

pendant perdre de vue son but principal, ni y porter atteinte.

Quand on veut établir la théorie des moyens propres à former et à épurer l'esprit, il s'agit surtout d'avoir une connaissance exacte des différentes espèces de conception et de jugement, afin de déterminer la meilleure de toutes. Or, on peut les réduire en général à quatre :

1.° Savoir par ouï-dire, ou par un autre signe quelconque. C'est ainsi qu'on connaît son jour de naissance, ses parens, et autres choses dont on n'a jamais douté.

2.° Savoir par une observation accidentelle, c'est-à-dire, que l'intelligence n'a pas déterminée, mais qui est valable, parce que les choses arrivent accidentellement ainsi, et parce qu'elle n'est contredite par aucune autre observation. En vertu de cette expérience accidentelle, je sais que je dois mourir, parce que j'ai remarqué que plusieurs de mes semblables sont morts, quoiqu'ils n'aient pas péri au même âge et de la même maladie. Je sais aussi de cette même manière que l'huile alimente la flamme et que l'eau l'éteint, que le chien aboie et que l'homme est un animal raisonnable, etc.

3.° Savoir en concluant l'essence d'une chose de celle d'une autre chose, sans que cette conclusion soit cependant adéquate. Ainsi, quand je sens distinctement un corps donné et que je n'en sens aucun autre, je conclus de là que l'âme est unie avec le corps, et que leur alliance est la cause de la sensation que j'éprouve. Mais je ne puis pas connaître clairement par ce moyen ce que sont le sentiment lui-même et l'alliance entre le corps et l'âme. Si je connais la nature de la vue, et que je sache en même temps que l'œil a la propriété de voir les objets plus petits quand ils se trouvent loin que quand

ils sont rapprochés, j'en conclus que le soleil est plus gros qu'il ne paraît l'être, etc.

4.° Connaissance de l'objet par son essence seule, ou par appréciation de sa cause prochaine. Ainsi, par exemple, de ce que je connais quelque chose je sais ce que c'est que connaître quelque chose, ou de ce que je connais l'essence de l'âme je sais qu'elle est unie avec le corps. Nous savons de cette manière que deux et trois font cinq, et que si deux lignes sont parallèles à une troisième, toutes les trois sont parallèles ensemble : mais il y a peu de choses dont nous ayons une connaissance semblable.

Spinosa indique brièvement les moyens à mettre en usage pour choisir, parmi ces quatre espèces de savoir, celle qui convient le mieux à notre but :

1°. Nous devons connaître exactement notre propre nature que nous cherchons à perfectionner, et connaître aussi la nature des choses, autant que cette connaissance est nécessaire.

2.° Nous devons ensuite conclure avec exactitude les différences, les conformités et les contrastes des choses.

3.° Nous devons concevoir parfaitement ce que les choses peuvent ou non souffrir.

4.° Nous devons allier toutes ces circonstances avec la nature et les facultés de l'homme, car cette réunion fournit sans peine la plus grande perfection dont l'homme soit susceptible.

Il est de soi-même évident qu'une chose, dont nous n'avons connaissance que par ouï-dire, est très-incertaine, puisque cette connaissance ne nous apprend rien sur l'essence de l'objet; or, comme l'existence particulière d'une chose n'est démontrée que par la connaissance de son essence intime, il s'ensuit que le savoir par ouï-dire ne saurait jamais servir de base à une vraie science. La seconde espèce de savoir ne

procure également qu'une connaissance vague et incertaine de l'objet. A l'égard des choses naturelles, elle ne nous enseigne jamais que les accidences, dont on n'a cependant une connaissance claire et parfaite qu'autant qu'on a préalablement reconnu l'essence même de ces choses. La troisième espèce nous fournit bien une idée de l'objet, et peut nous servir à tirer des conclusions sans crainte de nous tromper; mais, considérée toutefois en elle-même, ce n'est pas un moyen d'arriver à la perfection. Il ne reste donc plus que la quatrième espèce de savoir, laquelle concerne l'essence adéquate de la chose, et occupe par conséquent le rang le plus distingué. Or, il faut expliquer comment on doit l'employer pour acquérir, de la manière la plus facile et la plus commode, la connaissance des objets qui nous sont inconnus. Mais il importe de ne point oublier ici qu'aucune recherche ne peut s'étendre à l'infini, ou que, pour trouver la meilleure méthode de découvrir la vérité, il n'est nullement besoin d'une méthode qui la fasse rencontrer, comme une troisième méthode n'est pas non plus nécessaire pour arriver à celle-ci, et ainsi de suite; car, dans le cas contraire, nous ne réussirions jamais à connaître la vérité, et nous ne nous procurerions en général aucune espèce de connaissance. Il faut bien un marteau pour forger le fer, un autre marteau pour faire cet outil, d'autres instrumens pour fabriquer ce dernier marteau, et ainsi de suite jusqu'à l'infini; mais on tenterait vainement de prouver que l'homme n'a pas le pouvoir de forger le fer. Or, comme les hommes, en se servant des moyens que la nature leur avait accordés, parvinrent, quoiqu'avec peine dans l'origine, à faire des choses faciles, et à fabriquer des instrumens peu compliqués, dont le secours leur permit ensuite de s'en procurer, d'une manière moins pénible, d'autres

plus parfaits, et qu'ainsi ils s'élevèrent insensiblement de travaux et d'instrumens simples et grossiers à d'autres plus compliqués et qui exigeaient plus d'art, de même aussi l'intelligence crée, au moyen de la force innée en elle, ses instrumens intellectuels, qui lui font acquérir de nouvelles forces, dont elle se sert encore pour donner lieu à de nouvelles productions intellectuelles, jusqu'à ce qu'enfin elle s'élève au comble de la sagesse.

Spinosa examine ensuite quels sont les instrumens innés en l'homme, dont il a besoin pour en créer d'autres intellectuels qui lui fassent faire des pas plus avancés dans le domaine du savoir.

Une idée vraie que nous avons, diffère de son objet; car l'idée d'un cercle est autre chose que le cercle lui-même. Cette idée d'un cercle n'est pas une chose ayant un centre et une périphérie comme le cercle, et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même. Mais si l'idée diffère de son objet, elle devient aussi une chose intelligible par elle-même, c'est-à-dire, que, d'après son essence formelle, l'idée peut être l'objet d'une autre essence objective, et qu'à son tour, cette autre essence objective, considérée en elle-même, peut-être une chose réelle et intelligible. Par exemple, Pierre est une chose réelle; mais l'idée vraie de Pierre est son essence objective : elle a quelque chose de réel par elle-même, et elle diffère de la personne de Pierre. Or si l'idée de Pierre est une chose réelle, et si elle a une essence particulière, alors elle devient aussi une chose concevable, c'est-à-dire, qu'elle devient l'objet d'une autre idée, laquelle renferme objectivement en elle ce que l'idée de Pierre contient de formel; à son tour, l'idée de l'idée de Pierre a son essence propre, qui peut aussi être l'objet d'une autre idée, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Quand je sais ce qu'est Pierre, je sais aussi que

je le sais, et je sais que je sais que je le sais, etc. Il résulte de là que, pour concevoir l'essence de Pierre, il n'est point nécessaire de concevoir l'idée en elle-même de Pierre, et encore bien moins nécessaire de concevoir l'idée de l'idée de Pierre : ce qui revient absolument à dire qu'on n'a pas plus besoin, pour savoir, de savoir qu'on sait, qu'il n'est nécessaire, pour connaître l'essence d'un triangle, de connaître aussi celle d'un cercle, et que même la condition contraire est seule exigible.

Pour savoir qu'on sait, il faut de toute nécessité savoir auparavant. La certitude n'est donc autre chose que l'essence objective elle-même, et la certitude de la vérité n'exige absolument aucun autre signe que d'avoir une idée vraie; car, ainsi qu'il vient d'être démontré, il est nécessaire de savoir qu'on sait. Par conséquent aussi personne ne peut savoir ce qu'est la certitude suprême, à moins qu'il n'ait une idée adéquate, ou qu'il ne connaisse l'essence objective d'un objet, parce que la certitude et l'essence objective sont précisément identiques.

Or, puisque la vérité n'a besoin d'aucun signe, et qu'il suffit de connaître l'essence objective des choses, ou, ce qui revient au même, d'avoir l'idée de ces choses, pour voir tous les doutes se dissiper, il est clair que la véritable méthode ne consiste pas à chercher un signe de la vérité après l'acquisition des idées, mais que cette vraie méthode est au contraire la voie de découvrir la vérité elle-même, ou l'essence objective des choses, ou les idées de ces choses. En outre, la méthode doit aussi s'étendre au raisonnement et à la conception, c'est-à-dire, qu'elle n'est ni le raisonnement qui fait comprendre les causes des choses, ni encore moins la conception des causes elles-mêmes des choses, mais la connaissance de ce qu'est une idée vraie, pour la distinguer

les autres perceptions, apprendre à en connaître la nature, établir ainsi notre entendement sur des bases solides, et disposer l'esprit de manière qu'il conçoive, d'après ce plan, tout ce qu'il doit concevoir, parce qu'on lui communique certaines règles et certains moyens auxiliaires, et que, dans le même temps, on lui évite tous les efforts et toutes les peines inutiles. Au reste, s'il nous arrive si rarement, dans nos recherches sur la nature, de suivre un ordre convenable, nous devons l'attribuer aux préjugés qui ont aussi une source particulière, au besoin d'établir des distinctions dont l'exactitude minutieuse est pénible pour l'esprit qui n'a pas toujours le courage de s'y livrer, et enfin aux grandes variations que l'état des choses humaines éprouve.

On peut maintenant tracer un exposé complet du plan de la méthode. D'abord on a fixé le but où toutes nos pensées doivent tendre. En second lieu, on a déterminé quelle est l'espèce de savoir la plus propre à nous faire atteindre à la perfection. Enfin on a indiqué la marche que l'esprit doit suivre, et qui consiste à procéder aux recherches conformément à certaines lois, et d'après le modèle de toute idée vraie donnée. La méthode doit donc : 1.° distinguer l'idée vraie de toutes les autres, et détourner l'esprit de ces dernières ; 2.° fixer les règles à observer pour connaître les objets inconnus, d'après un modèle donné ; 3.° prescrire la marche à suivre afin que l'esprit ne se fatigue pas inutilement ; 4.° veiller principalement à ce que nous nous procurions le plus tôt possible l'idée de l'être le plus parfait de tous, parce que la méthode est d'autant plus parfaite aussi que nous possédons mieux cette idée.

La première partie de la méthode logique concerne donc, suivant Spinosa, l'art de distinguer l'idée vraie, de la séparer des autres perceptions,

et d'empêcher qu'on ne la confonde avec des idées fausses, imaginaires et douteuses. Une idée fausse et une idée imaginaire diffèrent l'une de l'autre en ce que la première suppose notre assentiment: c'est-à-dire, que, quand nous nous figurons faussement un objet, il ne se présente, comme dans les idées imaginaires, aucune raison d'où nous puissions conclure que l'idée ne provient point d'un objet jouissant d'une existence réelle hors de nous. On peut la rectifier de la même manière que l'idée imaginaire: Comme elle se rapporte réellement ou formellement soit à l'existence, soit à l'essence de l'objet, il ne s'agit que de nous assurer de la perception originelle de cet objet, ou de l'idée primitive, pour voir si nous nous figurons ou si nous pensons autre chose que ce qui est contenu dans cette perception ou cette idée primitives. La fausseté consiste uniquement en ce qu'on attribue à un objet quelque chose que l'idée primitive, ou la perception originelle, ne renferme pas; ainsi, par exemple, quand on accorde du mouvement ou du repos à une figure mathématique, il faut seulement ramener le jugement sur les idées simples de repos, mouvement et figure mathématiques qui jouissent par elles-mêmes d'une vérité nécessaire, et on ne pourra point dès-lors méconnaître la fausseté du jugement.

Mais jusqu'où s'étend le pouvoir qu'a l'homme de concevoir des idées originellement vraies ? La solution de ce problême indiquera le plus haut degré de connaissance où il nous soit possible d'arriver. Il est certain que ce pouvoir ne s'étend pas à l'infini; car, quand nous disons d'un objet quelque chose qui ne se trouve pas contenu dans l'idée que nous nous en formons, c'est une preuve évidente que notre entendement est en défaut, et que nous avons des idées en quelque sorte tronquées et incomplètes.

Mais si, comme tout porte à le croire au premier aperçu, il entre dans la nature d'un être pensant d'avoir des idées vraies ou adéquates, il est clair aussi que les idées inadéquates ne peuvent naître en nous que de ce que nous sommes une partie d'un être pensant dont certaines idées ne constituent bien positivement qu'en partie l'essence de notre entendement.

La plus grande illusion a donc lieu lorsque les objets que l'imagination nous représente sont aussi pensés dans l'intelligence, c'est-à-dire, le sont avec précision et clarté, parce qu'ici, faute de distinguer ce qui est clair de ce qui est diffus, on confond l'idée vraie avec l'idée incertaine. Différens stoïciens, par exemple, avaient entendu parler de l'âme et de son immortalité, et s'en formaient une idée confuse : dans le même temps ils se figuraient et reconnaissaient clairement aussi que les corps les plus subtils pénètrent tous les autres, et ne sont pénétrés par aucun. Or, comme ils se figuraient toutes ces choses, et reconnaissaient la certitude de la dernière, ils se crurent convaincus que l'âme est un de ces corps subtils, une substance indivisible, etc. Nous pouvons nous délivrer aussi de ce genre d'erreur en nous efforçant de comparer toutes nos perceptions au modèle de l'idée vraie donnée, et n'ajoutant pas une confiance aveugle à ce que nous apprenons par ouï-dire, ou par suite d'une observation accidentelle.

L'illusion peut également consister en ce que nous nous formons une idée trop abstraite de l'objet; car il est évident par soi-même que ce dont on admet l'objectivité véritable ne peut pas s'appliquer à autre chose. Souvent aussi nous ne connaissons point les premiers élémens de la nature entière, ce qui fait que nous procédons sans ordre, que nous confondons la nature avec des propositions abstraites,

quand bien même ces dernières seraient des axiomes vrais, et que nous intervertissons l'ordre de la nature elle-même. Mais nous cessons d'avoir une illusion semblable à redouter lorsque nous nous attachons le moins possible aux abstractions, et que nous remontons, dès que nous pouvons le faire, aux premiers élémens qui sont la source et l'origine de la nature. Nous ne devons pas craindre de confondre la connaissance de l'origine de la nature avec des abstractions; car, quand nous songeons à une chose abstraite, telles que sont toutes les idées générales, nous pensons toujours dans le fond de notre intelligence que les objets particuliers en peuvent exister réellement dans la nature. A la vérité, comme il existe dans la nature un grand nombre de choses dont la différence est si légère qu'elle échappe à l'œil de l'intelligence, il peut arriver aisément que nous les confondions quand elles deviennent pour nous le sujet de pensées abstraites. Mais l'origine de la nature en général ne pouvant ni être conçue abstractivement ou généralement, ni acquérir dans l'entendement une extension plus grande que celle qu'elle a réellement, et n'ayant non plus aucune espèce d'analogie avec les choses variables, on ne doit pas craindre la moindre confusion dans l'idée qu'on s'en forme, dès seulement qu'on ne cesse pas d'avoir le modèle de toute vérité présent à l'esprit. Il y a une existence unique et infinie, qui est tout, et hors de laquelle il n'y a aucune existence.

Une idée douteuse naît d'une autre idée qui n'est pas assez claire et précise pour nous fournir des données certaines propres à nous faire prononcer sur l'objet du doute, ou, en d'autres termes, une idée douteuse est une idée confuse et vague. Qu'un homme, par exemple, n'ait jamais réfléchi sur l'illusion des sens ou de l'expérience, il ne doutera jamais non plus

que le soleil ne soit réellement tel qu'il paraît être. C'est pourquoi les gens de la campagne manifestent un si grand étonnement lorsqu'on leur dit que l'astre du jour est beaucoup plus gros que la terre. Quand, au contraire, on a médité sur l'illusion des sens, alors naissent les doutes, qui ne disparaissent qu'au moment où ils ont servi à rectifier les perceptions, à leur donner un caractère de vérité, et à montrer comment les objets éloignés doivent être perçus par les sens. Il résulte de là que nous ne pouvons pas révoquer les idées vraies en doute par la raison que peut-être il existe un Dieu trompeur qui nous induit en erreur, même à l'égard des choses les plus certaines, et que nous ne pouvons le faire qu'autant que nous n'avons pas des idées claires et précises. En d'autres mots, lorsque nous réfléchissons à la connaissance que nous avons de l'origine de toutes les choses, ne trouvons rien qui nous démontre une illusion causée par la Divinité, et sommes aussi certains de cette vérité que convaincus de l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits, alors tous les doutes sont levés. Mais la même méthode qui nous conduit à cette connaissance du triangle, quoique nous ne sachions point avec certitude si une Divinité supérieure ne nous trompe pas, peut aussi nous conduire à une connaissance semblable de Dieu, malgré que nous ignorions s'il n'y a pas un trompeur encore plus élevé; et dès que nous possédons cette connaissance, elle suffit pour faire disparaître tous les doutes qui pourraient s'élever en nous sur les idées claires et précises. D'ailleurs un homme n'aura jamais que des idées certaines, c'est-à-dire, claires et précises, s'il procède avec ordre à ses recherches, commence où il doit débuter sans interrompre l'enchaînement des choses, et sait comment il faut poser les questions avant de s'engager

à y répondre. En effet, le doute n'est que l'indécision de l'esprit par rapport à l'affirmation ou à la négation, et cette indécision disparaîtrait s'il n'y avait pas quelque chose d'inconnu qui rend la connaissance de l'objet équivoque et problématique. Le doute naît donc toujours de ce qu'on ne se livre pas avec ordre et méthode à l'examen de l'objet.

Spinosa ajoute encore à ces règles deux préceptes sur les moyens de donner plus d'énergie à la mémoire. La mémoire peut être fortifiée avec ou sans le secours de l'intelligence. Plus une chose est intelligible, plus elle se grave facilement dans la mémoire; plus elle est inintelligible, et plus aussi elle s'oublie promptement. Mais, outre l'intelligence, la force avec laquelle un objet affecte l'imagination, ou le *sensorium commune*, contribue encore à fortifier la mémoire. Cependant il ne doit y avoir qu'un seul objet, attendu que l'imagination n'est jamais affectée que par les choses isolées. Ainsi celui qui n'a lu qu'un roman s'en souviendra très-bien, parce que ce roman seul sera présent à son imagination; mais s'il en a lu plusieurs, alors les images qui en restent se confondent ensemble, et la personne oublie entièrement le premier pour celui qui l'occupe ensuite, ou au moins elle ne conserve un souvenir clair et précis d'aucun de ces livres. Il faut aussi que l'objet soit corporel, car les corps seuls affectent l'imagination.

Puisqu'on fortifie la mémoire avec et sans le secours de l'intelligence, elle doit donc différer de cette dernière, à laquelle on ne peut attribuer non plus ni la mémoire, ni l'oubli. Qu'est-ce que c'est donc que la mémoire? Ce n'est autre chose que la sensation des impressions dans le cerveau, avec la conscience de la durée déterminée de cette sensation. En effet, l'âme, quand elle se souvient d'un objet,

a la conscience de la sensation produite par lui, non pas comme si elle durait sans interruption, mais seulement comme si elle était déterminée à durer, en sorte que l'idée de cette sensation est la durée de la sensation elle-même, c'est-à-dire, la mémoire. On ne saurait décider si les idées elles-mêmes subissent une altération ou corruption quelconque ; mais si la théorie de la nature de la mémoire semblait inexacte, il faudrait seulement réfléchir qu'on retient d'autant plus facilement un objet qu'il est plus intelligible, plus individuel, et unique en son genre.

Quand au second point de la méthode, il importe surtout d'avoir des idées claires et précises, formées par l'esprit seul, et non par les affections accidentelles du corps, puis de rapporter toutes ces idées à une seule, et de les enchaîner les unes avec les autres, de manière que notre esprit se figure autant que possible l'objectivité de la nature dans son ensemble et dans ses parties.

Pour remplir la première indication, il faut connaître ou l'essence seule de l'objet, ou sa cause prochaine. Si cet objet n'existe que par lui-même, s'il est, pour nous servir du langage ordinaire, la cause de lui-même, on ne pourra le concevoir que par son essence seule. Mais s'il n'existe pas par lui-même, et s'il exige une cause de son existence, alors on ne saurait le concevoir que par sa cause prochaine ; car la connaissance de l'effet n'est autre chose qu'une connaissance plus parfaite de la cause. Quand donc il est question de scruter une chose, nous ne devons jamais rien conclure d'idées abstraites, et il faut bien nous garder de confondre avec les choses réelles celles qui n'existent que dans l'esprit. La meilleure manière est de conclure d'après un être affirmatif quelconque, ou d'après une définition vraie et bonne.

L'esprit ne peut pas descendre des axiomes généraux aux particuliers, parce que les axiomes se perdent dans l'infini, et ne déterminent pas plus l'esprit à contempler un objet particulier qu'un autre. La véritable marche à suivre dans les recherches est donc de partir d'une définition donnée pour former des idées, ce à quoi on réussit d'autant mieux, et avec d'autant plus de facilité, qu'on a mieux défini un objet. Ainsi la seconde partie de la méthode de Spinosa comprend les conditions d'une bonne définition, et les moyens de la trouver.

Une définition est complète, quand elle explique l'essence intime d'un objet, et qu'elle ne se contente pas d'en faire connaître quelques accidences. Si on définit, par exemple, le cercle, une figure produite par une ligne dont tous les points sont à une égale distance du centre, chacun voit que cette définition n'indique pas l'essence du cercle, et se borne à en relater une qualité. A la vérité, il n'en faut pas plus pour les figures et les autres objets intellectuels, mais les choses naturelles et réelles exigent davantage. On ne connaît pas les qualités des choses tant qu'on en ignore l'essence, et quand on néglige cette essence, on intervertit nécessairement l'ordre de l'esprit qui doit représenter celui de la nature, et on manque aussi tout-à-fait son but.

Spinosa indique les règles suivantes, comme étant nécessaires à observer pour donner une bonne définition :

1.° Quand l'objet est une chose créée, la définition doit en contenir la cause prochaine. D'après cette règle, voici comment il faut définir un cercle : C'est une figure décrite par une ligne, dont l'une des extrémités est fixe et l'autre mobile; car cette définition exprime en même temps d'une manière claire la cause prochaine du cercle.

2.° La définition doit être telle, que, quand on considère l'objet isolément, et sans rapport avec les autres, on puisse conclure d'elle toutes les propriétés dont cet objet est doué, cas dans lequel se trouve la définition précédente du cercle. En effet, on peut en conclure avec évidence que tous les points de la ligne sont à une égale distance du centre. Il résulte aussi de cette règle que toute définition doit être affirmative. On conçoit qu'il est ici question de l'affirmation intellectuelle, et non de l'affirmation verbale; car une définition peut quelquefois être exprimée négativement, quoiqu'on lui accorde un sens affirmatif.

3.° Lorsqu'il s'agit d'un objet incréé, la définition doit exclure toute espèce de cause, ou, en d'autres termes, l'objet ne doit avoir besoin de rien autre chose que de sa propre existence pour son explication. Ici la définition ne doit pas laisser la moindre possibilité de demander si l'objet existe. Il ne faut pas non plus qu'elle renferme un seul substantif qu'on puisse prendre comme adjectif, c'est-à-dire, que l'objet ne doit point être défini d'après des idées abstraites. Enfin, il faut aussi que toutes les qualités de l'objet puissent être déduites de la définition. Comme la meilleure conclusion est toujours celle qui se tire de l'essence particulière et affirmative de la chose, nous devons nous attacher, autant que possible, à la connaissance des particularités; car plus une idée est particulière, plus aussi elle est claire et précise.

La coordination et l'enchaînement de nos idées d'après les lois de l'entendement exigent avant tout que nous examinions s'il y a une essence, de quelle nature elle est, et si la cause de toutes les choses, ainsi que de leur nature objective, est aussi celle de toutes nos idées. Alors notre esprit concevra très-

bien la nature, parce qu'il en exprimera objectivement l'essence, l'ordre et la liaison. Mais, pour parvenir à ce but, il est absolument nécessaire de déduire toutes nos idées de choses naturelles ou réelles, et de parcourir ainsi, autant que possible, la série des causes, en remontant d'une chose réelle à une autre sans passer à des idées abstraites et générales. Sous le nom de série des causes et des choses réelles, Spinosa ne comprend cependant point la série des choses individuelles et variables, mais uniquement celle des choses invariables et éternelles. En effet, l'esprit humain est trop faible pour pouvoir parvenir à embrasser la série des choses individuelles, puisque leur quantité s'éleve au-delà de tout nombre fini, et que, dans le même objet, il y a une infinité de circonstances dont chacune peut être cause que la chose existe ou n'existe point. En effet, son existence n'a pas la moindre liaison avec son essence, ou n'est point, suivant les expressions de Spinosa, une vérité éternelle. Nous n'avons d'ailleurs pas besoin de connaître la série des choses individuelles et variables, parce que leur essence ne peut point être empruntée de l'ordre dans lequel elles existent, cet ordre ne nous apprenant rien de plus que des dénominations, ou des relations extérieures, ou des circirconstances supérieures qui ne font pas partie de l'essence intime des choses.

L'essence ne peut être connue que d'après les choses éternelles et invariables, et d'après les lois imprimées en elle, *tanquam suis veris codicibus*. Il y a plus même : les choses individuelles et variables sont si intimement et si essentiellement unies aux choses invariables et éternelles, que, sans ces dernières, elles ne pourraient ni exister, ni être conçues. Si les choses éternelles sont aussi individuelles par cette cause, cependant, à raison de leur généra-

lité et de leur pouvoir qui renferme tout, elles deviennent pour nous les universaux ou les idées générales des définitions des choses variables, et les causes prochaines de tout ce qui existe.

Les conditions qui viennent d'être indiquées hérissent les recherches de grandes difficultés. Concevoir tout à-la-fois surpasse de beaucoup les forces de l'esprit humain, et si l'ordre à suivre dans l'étude des objets les uns après les autres doit être déterminé, non pas par la série de l'existence des choses, mais par les choses éternelles et invariables, alors celles-ci existent naturellement toutes à-la-fois. Il est donc nécessaire d'indiquer des moyens auxiliaires dont nous puissions nous servir pour arriver à la connaissance des choses éternelles et invariables, et de leurs lois.

Le plus utile de tous ces moyens est d'acquérir une connaissance aussi exacte que possible de la nature de notre entendement, et de la meilleure manière d'en faire usage. Spinosa commence donc par caractériser les qualités de l'entendement.

1.° L'entendement renferme la certitude, c'est-à-dire qu'il sait que les choses sont *formaliter* telles qu'elles se trouvent en lui.

2.° Il perçoit et forme certaines idées d'une manière absolue, tandis que certaines aussi sont déduites d'autres par lui. Ainsi il forme l'idée de la grandeur absolument, et sans avoir égard aux autres idées. Au contraire, dans les idées de mouvement, il fait attention à l'idée de grandeur.

3.° Les idées qu'il forme absolument expriment un infini; mais celles qu'il déduit d'autres idées sont finies. Quand, par exemple, il conçoit l'idée de la grandeur par sa cause, il détermine la grandeur à-peu-près comme, d'après le mouvement d'une surface, il conçoit qu'un corps est formé par le mouvement

d'une ligne, et une surface par celui d'un point, idées qui, toutes, servent, non pas à concevoir la grandeur, mais uniquement à la déterminer. Cela est si vrai, que nous voyons qu'elle naît en quelque sorte du mouvement, malgré qu'on ne conçoive pas le mouvement sans avoir conçu préalablement la grandeur, et que nous puissions aussi propager à l'infini le mouvement pour la formation d'une ligne, ce qui serait impossible, si nous n'avions point une idée d'une grandeur infinie.

4.° L'entendement forme plutôt des idées positives que des idées négatives.

5.° En pensant aux objets, il se les représente moins sous l'image de la durée que sous celle de l'éternité et du nombre infini, ou plutôt, en pensant aux choses, il ne fait attention ni au nombre, ni à la durée. Mais quand il se les représente, alors il se les figure en nombre déterminé, ainsi qu'avec une durée et une grandeur déterminées.

6.° Les idées que nous formons avec clarté et précision paraissent résulter si uniquement de la nécessité de notre nature, qu'elles dépendent absolument de notre pouvoir. Le contraire a lieu pour les idées confuses et sans précision : elles naissent souvent contre notre propre volonté.

7.° L'esprit peut déterminer de plusieurs manières différentes les idées des choses qu'il développe et forme avec d'autres idées.

8.° Plus les idées expriment la perfection d'un objet, et plus aussi elles sont parfaites. Nous n'admirons pas tant l'architecte qui donne le plan d'une petite église, que l'auteur de celui d'un grand et magnifique temple.

9.° Les idées fausses ou imaginaires n'ont rien de positif qui puisse les faire appeler fausses ou imaginaires. On ne les considère comme telles qu'à rai-

son de l'imperfection de la connaissance. En tant qu'elles présentent ces deux caractères, les idées ne peuvent non plus rien nous apprendre sur l'essence de la pensée, qui ne peut être connue que d'après ses qualités positives.

Spinosa n'a développé sa méthode que jusqu'ici : elle est donc demeurée incomplète.

J'ajouterai encore les remarques suivantes sur l'histoire du système de ce philosophe, et sur la manière dont on doit juger ses opinions. Les traces du panthéisme remontent incontestablement jusqu'à l'enfance de la philosophie, et il paraît être dans la nature de l'esprit qui raisonne dogmatiquement de finir par arriver à cette doctrine, quand il suit une marche conséquente; mais personne ne l'a développée avec autant de clarté que Spinosa. C'est donc à juste titre qu'elle a reçu son nom, honneur qu'il a payé bien chèrement, puisque ses contemporains et la postérité l'ont proscrit, non-seulement comme athée, mais encore comme le plus insensé de tous les impies. Cependant le spinosisme étant aussi approprié à la marche naturelle de la philosophie dogmatique, il ne put manquer, malgré l'acharnement avec laquelle on s'éleva contre lui, de se concilier l'approbation des meilleurs philosophes. Peu s'en déclarèrent sectateurs, mais un grand nombre, qui partageaient des opinions semblables, ou qui en reconnaissaient les bases dans la nature de la raison humaine, lui accordèrent leur estime, sinon à voix haute, au moins tacitement, pour ne pas choquer les préjugés, et ne point s'exposer aux persécutions de leurs contemporains.

Parmi les partisans de Spinosa, plusieurs affectèrent de s'élever contre lui, et cherchèrent à le défendre en paraissant le combattre. Le plus remarquable de tous fut le comte de Boulainvilliers. Sous

prétexte que les intérêts de la vérité et de la religion exigeaient qu'on mît les argumens de l'athéisme dans tout leur jour, afin de les réfuter d'une manière victorieuse, cet écrivain offrit le spinosisme sous une forme plus populaire et plus attrayante, dans sa *Réfutation des erreurs de Benoît Spinosa*. Il y déclara avec une bonne foi ironique que la vérité et la Providence ne manqueraient pas de défenseurs, ni par conséquent le spinosisme de réfutateurs. Lui-même, ajouta-t-il, aurait désiré recueillir l'honneur de cette apologie, mais son âge et ses occupations l'empêchant de s'y livrer, il est obligé de prier les autres de l'entreprendre. Malgré le masque dont le comte de Boulainvilliers se couvrit, on reconnut bientôt que sa véritable intention était de mettre la doctrine de Spinosa plus à la portée du vulgaire ; aussi trouva-t-on son livre d'autant plus dangereux que les formes scientifiques dont le philosophe hollandais avait enveloppé ses propres idées les rendaient trop obscures pour que le vulgaire pût les comprendre, et se laisser entraîner par elles. Cependant le traité de l'écrivain français ne produisit de grands effets que tant qu'il circula en manuscrit ; car dès qu'il eut été livré à l'impression, les théologiens et les philosophes orthodoxes se consolèrent en pensant que si le spinosisme y était plus intelligible et plus attrayant, il était aussi plus aisé d'en démontrer les vices, ce qui présentait au contraire de grandes difficultés dans Spinosa lui-même, à cause de la méthode sévèrement démonstrative dont ce philosophe s'était servi. Si nous en jugeons entr'autres par le sentiment de Mosheim, on conçut dans la suite encore plus de mépris pour le commentateur que pour Spinosa, ce qui ne tarda pas à le faire entièrement oublier du public.

Outre le comte de Boulainvilliers, plusieurs

philosophes, qui se rapprochèrent du spinosisme non pas tant par leurs argumens et la manière dont ils s'énoncèrent que par leurs résultats, furent comptés au nombre des partisans de cette doctrine; car, à cette époque surtout, les titres de spinoniste, athée, blasphémateur et ennemi de la religion passaient pour synonymes aux yeux de la grande multitude des savans et des ignorans. Ici se range François Cuper, qui publia, en 1676, ses *Arcana atheismi revelata*, et affecta, comme le comte de Boulainvilliers, de vouloir combattre l'athéisme, mais prouva qu'il avait au fond des vues opposées par la faiblesse des preuves dont il appuya le dogme de l'existence d'une Divinité personnelle hors du monde. Il avança également qu'on ne peut pas prouver l'existence de Dieu par la lumière de la nature, qu'une substance sans étendue n'est point concevable, et que, sans la révélation, on ne comprendrait pas la différence entre le vice et la vertu. De même Abraham Kufæler prétendit, dans son *Specimen artis ratiocinandi*, que la substance du monde a été et sera contenue de toute éternité en Dieu. Un autre, Henri Wirmars, écrivit un livre : *Chaos imaginarium, de ortu mundi secundum veteres et recentiores philosophos*, qui semblait dirigé contre Spinosa et les partisans du naturalisme, mais qui tendait en réalité à renverser la religion naturelle.

Frédéric-Guillaume Hosse fit une sensation encore plus vive parmi les théologiens du temps, en publiant son ouvrage intitulé : *Concordia rationis et fidei, sive harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ*, qui parut, en 1692, à Berlin, avec la fausse date d'Amsterdam. Hosse ne voyait aussi en Dieu que la substance unique du monde, et l'homme en est un mode suivant lui. La partie noble de l'homme est l'intelligence pensante. Cette intelli-

gence consiste dans le cerveau, dans une foule d'organes modifiés à l'infini, et dans une matière subtile qui les parcourt, laquelle éprouve des modifications infinies, tant de la part des organes du cerveau que de celle des impressions du dehors. Il n'y a pas de lois naturelles, et, à proprement parler, divines, ni de Providence. Les lois sont inutiles. L'âme de l'homme n'est pas mortelle d'après sa nature. Cet ouvrage fit destituer Hosse d'une place qu'il occupait à la cour de l'électeur de Brandebourg.

Théodore-Louis Lav, conseiller de Courlande, n'est pas moins remarquable sous ce point de vue dans l'histoire. Il fit imprimer, en 1717, à Francfort-sur-l'Oder, ses *Meditationes philosophicæ de Deo, mundo et homine*, et, à Freystadt, ses *Meditationes, theses, dubia philosophica, theologica*. Ayant été soupçonné de spinosisme, il fut obligé d'abandonner Francfort. Chrétien Thomasius l'accusa d'athéisme dans un mémoire adressé à la faculté de droit de Halle; mais cette inculpation était sans fondement, et Lav publia un nouveau livre pour s'en justifier.

Les opinions sont partagées au sujet de savoir si quelques autres savans et philosophes célèbres du temps étaient ou non partisans du spinosisme et de l'athéisme. Je ne citerai parmi eux qu'Arnauld Geulincx, né dans les Pays-Bas. Geulincx étudia la philosophie et la médecine à Louvain, et devint professeur de la première de ces deux sciences à Leyde, où il mourut en 1664. Comme le système de Descartes fleurissait alors dans les Pays-Bas, il se rendit célèbre par sa *Logica fundamentis suis, à quibus hactenùs collapsa fuerat, restituta*, qui était plutôt aristotélique, quoiqu'écrite d'après la méthode mathématique; mais surtout par son Ethique, qu'il nomma

Γνῶθι σεαυτον. Il y soutint l'opinion singulière que nous ne pouvons produire aucun mouvement ni dans notre corps, ni hors de lui, mais que c'est un autre principe qui détermine notre activité, la met en jeu, et fixe les bornes au-delà desquelles l'effet ne peut pas s'étendre. L'homme n'est donc que simple spectateur du jeu de sa machine, à laquelle il ne peut apporter absolument aucun changement, puisqu'elle est l'ouvrage d'un autre. Il résulte de là que notre activité ne concerne pas les choses, et que l'activité des choses ne nous concerne pas non plus, mais que tout dépend ici d'une autre force qui est un effet de la Divinité, laquelle ne nous a appelés à la vie que pour contempler la scène du monde, sans nous destiner à y jouer un rôle. Le monde ne se montre pas à nous en lui-même et par lui-même. C'est la Divinité seule qui nous a donné, en quelque sorte, le spectacle auquel nous sommes arrachés par la mort. Nous redoutons tous la mort parce que nous avons contracté l'habitude des objets extérieurs, et que nous sommes inquiets du compte qu'il faudra rendre de la manière dont nous nous sommes comportés comme spectateurs.

Geulincx laissait donc à l'homme la liberté intérieure de la volonté, car Dieu ne détermine que la force d'agir, de même que son rapport extérieur aux choses, et celle des choses à elle. Il résultait de la plusieurs paradoxes dans sa morale. Ainsi Geulincx érigeait en devoir d'obéir de bonne grâce à la Divinité quand elle nous rappelle de cette vie, mais de ne point abandonner notre poste sans être rappelés par elle. Lorsque nous nous suicidons, l'action n'est pas faite par nous, puisqu'elle n'est pas en notre pouvoir, mais par Dieu. Cependant la résolution de la volonté nous appartient, et alors Dieu nous retire de cette vie pour nous placer dans une demeure que

nous ne désirons certainement pas, dans celle des méchans. Geulincx insiste principalement sur ce qu'on doit tout faire par obéissance aveugle envers Dieu, et non pour sa propre félicité. On a prétendu retrouver le spinosisme dans ces idées à cause d'une analogie éloignée qu'elles présentent avec la morale de Spinosa; mais bien certainement on s'est trompé en émettant cette opinion, car Geulincx admettait que la Divinité et l'âme sont deux substances différentes, et il les distinguait avec soin l'une de l'autre. Le résultat moral de ce philosophe avait plus d'analogie avec le stoïcisme, quoiqu'il se déclarât lui-même très-fortement contre la morale stoïque.

Les ouvrages des écrivains que je viens de citer ont été décriés partout comme impies, blasphématoires et même absurdes. Cependant ils n'en présentent pas moins d'intérêt à l'historien de la philosophie. Ils nous prouvent que l'esprit humain faisait toujours de plus en plus des efforts pour se délivrer du joug des préjugés et de l'autorité, malgré qu'il s'engageât encore dans bien des erreurs. Tous ces essais imparfaits devaient avoir lieu pour préparer les esprits à recevoir les lumières plus vives en matières de philosophie et de religion que le dix-huitième siècle amena. Mais comme les innovations politiques, quelque nécessaires qu'elles soient par elles-mêmes, sont rarement utiles à la génération qui les introduit; et ne commencent à exercer une influence bienfaisante que sur celles qui viennent ensuite, de même il faut que les novateurs en philosophie et en religion sacrifient leur bonheur privé aux préjugés dominans de leurs contemporains.

CHAPITRE IX.

Histoire du platonisme en Angleterre pendant le dix-septième siècle.

On ne doit pas négliger de dire dans l'histoire de la philosophie du dix-septième siècle que le platonisme mystique, auquel Marsile Ficin et le comte Jean Pic de la Mirandole avaient surtout contribué à donner naissance en Italie, trouva aussi de zélés partisans pendant le cours de ce période, et spécialement en Angleterre. Les principaux philosophes qui s'y adonnèrent, sont : Théophile Gale et son fils Thomas, Radulph Cudworth, Henri More, Samuel Parker, et plusieurs autres encore.

Théophile Gale était presbytérien. Il naquit dans le Dévonshire, et mourut en 1677. Il pensait que la philosophie primitive et véritable se trouve contenue dans la parole de Dieu qui fut révélée à l'homme de diverses manières, et à différentes époques. Cette philosophie primitive est la vraie source de toutes les autres, tant celle des peuples orientaux, que celle des Grecs en particulier. Il faut donc user de circonspection à l'égard de la philosophie païenne, et ne pas traiter la théologie, qui a été puisée dans la révélation, d'après le modèle de la philosophie, mais régler, au contraire, cette dernière science sur la théologie. Gale croyait ne pouvoir recommander aucun moyen plus efficace pour arriver à ce but que l'éclectisme alexandrinique. Il publia lui-même, en 1676, à Londres, une *Philosophia universalis*, qu'il divisa en deux parties.

La première est consacrée à retracer l'origine et les progrès de la philosophie, ainsi que la manière dont elle naquit de la révélation. Comme Gale pensait que Platon connaissait la révélation, et qu'il y puisa sa doctrine, le platonisme est aussi le système dont il donne l'histoire la plus détaillée. Dans la seconde partie, après avoir exposé les dogmes et les opinions des autres anciens philosophes, il développe son propre système éclectique, dont les principales idées ont été fournies par l'alexandrinisme et le cabalisme. Son fils, Thomas Gale, qu'il éleva dans les mêmes principes, s'est distingué davantage comme littérateur.

Radulph ou Rodolphe Cudworth était aussi partisan du platonisme; mais il avait un génie bien plus original que Théophile Gale, et il fit une application plus convenable et plus habile de sa philosophie à la défense de la religion positive. Il naquit, en 1617, à Aller, petit endroit du comté de Sommerset en Angleterre. Son père était un théologien célèbre. Il le perdit de fort bonne heure, ce qui ne causa toutefois pas d'interruption dans le cours de ses premières études. A l'âge de treize ans il fut reçu étudiant dans le collége d'Emmanuel à Cambridge, dont il devint membre ordinaire en 1639. Il y acquit aussi une réputation tellement extraordinaire comme professeur, qu'on le chargea de l'éducation et de l'instruction de plusieurs jeunes gens appartenans à des familles illustres. Bientôt après il obtint une place de prédicateur et un bénéfice très-lucratif dans les environs de Cambridge. En 1645, il fut nommé professeur royal de langue hébraïque, ce qui l'obligea de renoncer à la place de prédicateur, et de se consacrer tout entier aux fonctions académiques. Après avoir pris le titre de docteur en théologie, il devint directeur du collége du Christ et pro-

fesseur de théologie, charges qu'il exerça jusqu'à sa mort, arrivée en 1688, avec tant de distinction qu'on le compte au nombre des meilleurs professeurs académiques de l'Angleterre.

L'ouvrage le plus célèbre de Cudworth, et celui qui a transmis son nom à la postérité, a pour titre : *Systema intellectuale universi* [1]. Outre le but principal des recherches auxquelles il se livre, Cudworth cherche encore à faire voir que la plus ancienne doctrine révélée se trouve déjà, quant aux choses essentielles, renfermée dans la philosophie orientale et grecque qu'il interprète à la manière des nouveaux platoniciens, et qu'il assure provenir de la même source que la révélation. Cependant il s'attache plus particulièrement à défendre la théologie naturelle contre les objections des athées.

Ses discussions philosophiques les plus remarquables sont les suivantes :

1.° L'idée de l'infini est un caractère essentiellement combiné avec l'idée de Dieu, et elle est parfaitement identique avec celle de la perfection. L'infini ne saurait manquer de rien : on doit donc y trouver la puissance, la sagesse et la bonté suprêmes. Ce qui exprime une imperfection ne peut point en faire partie. C'est pourquoi l'idée de l'infini est

[1] Cet ouvrage parut d'abord, en anglais, à Londres, en 1678. Mosheim l'a traduit en latin (Iéna, 1733. Leyde, 1773). Les observations et dissertations que le traducteur a jointes à son travail, surtout dans la seconde édition, ont contribué encore à accroître la célébrité du livre de Cudworth. Mais, à l'exception des opinions particulières de l'auteur, ce traité offre fort peu d'intérêt, notamment pour l'histoire de la philosophie, parce que Cudworth y modèle toute la philosophie de l'antiquité d'après ses préjugés. Mosheim a été fréquemment induit en erreur par lui, quoiqu'il l'ait rectifié dans un grand nombre de passages.

positive, comme celle du fini négative. On ne peut pas concevoir l'existence simultanée de différentes qualités infinies. Il y aurait donc de l'absurdité à admettre un être ayant une durée infinie, un autre possédant une sagesse infinie, et un troisième jouissant d'une puissance infinie. Au contraire, l'être infini doit réunir en lui toutes les qualités infinies imaginables. Cudworth confond ici l'idée logique de l'infini avec l'idée d'une réalité infinie. Une réalité infinie doit incontestablement renfermer toute la réalité infinie, et on ne saurait concevoir simultanément plusieurs êtres infinis réels, ou plusieurs qualités infinies réelles inhérentes à des êtres différens.

2.° Cudworth cherche aussi à prouver la possibilité de la création du néant, contre l'axiome : Rien ne vient de rien, dont les athées avaient de tout temps tiré un si grand avantage. Il prétend que, dans un certain sens, quelque chose peut provenir de rien, en tant qu'une chose qui n'existait pas auparavant acquiert ensuite l'existence. Cette supposition ne renferme aucune contradiction, et en métaphysique les preuves *à posteriori* n'ont point force décisive. L'expérience n'est pas non plus absolument contraire à cette assertion, car nous reconnaissons dans les accidences des choses des changemens qui n'existaient pas antérieurement. Or, pourquoi ne pourrait-il pas naître aussi des substances nouvelles? Cudworth commet encore ici une grave erreur. On conçoit bien qu'une chose qui n'existait pas auparavant, acquiert l'existence; mais la question est de savoir d'où provient cette chose, et si elle a été tirée du néant. Rien ne vient de rien. Admet-on que rien devient quelque chose, c'est la contradiction la plus directe qu'il soit possible d'imaginer. Les exemples que Cudworth cite ne prouvent point que l'expérience constate que certaines choses proviennent

de rien. Nos perceptions ne se fondent jamais sur rien, mais elles reposent au moins sur l'existence de l'âme qui les engendre, et peut-être aussi sur les impressions des choses extérieures. D'ailleurs il est très-douteux que les changemens des accidences naissent de rien. Il pourrait y avoir un principe éternel de *devenir*, comme Spinosa en admettait un dans son système. Enfin la simple possibilité que quelque chose vienne de rien ne prouverait pas encore que le monde a été réellement tiré du néant. Cudworth, comme la plupart des anciens théologiens, attachait à la création de rien un sens qu'il est bien difficile de croire que l'auteur de l'idée ait prétendu lui donner. Cet auteur paraît avoir voulu dire seulement que Dieu appela le monde à l'existence par lui-même, sans se servir d'une matière différente et indépendante de lui, comme l'était celle qu'Anaxagore et Platon admettaient pour expliquer la possibilité de la création.

3.° Cudworth introduisit une nouvelle idée, celle des natures plastiques, qui fut fréquemment employée par la suite contre les atomistes, comme, par exemple, dans la dispute entre Le Clerc et Bayle. La nature plastique de Cudworth est au fond la même chose que l'âme du monde des platoniciens. Le philosophe anglais lui accorde le pouvoir de donner à la matière grossière, d'après une idée d'harmonie, les formes diversifiées qui se voient dans le monde physique, et de veiller à la conservation des genres et des espèces. En un mot c'est pour lui le principe d'organisation du monde physique. Voici comment il argumente : Ou les formes corporelles, notamment celles des animaux, se forment par l'effet d'un pur hasard, ou elles dépendent d'une nécessité mécanique, ou Dieu forme immédiatement lui-même ces corps, ou enfin il y a dans la nature, et hors de

Dieu, un principe plastique. Que les formes corporelles du corps doivent leur origine au hasard, c'est une absurdité que leur harmonie réfute de suite. On ne peut pas non plus admettre un fatalisme mécanique, parce qu'il se réduit, en dernière analyse, à un hasard aveugle. On ne saurait également concevoir une création prolongée et immédiate par Dieu. Il ne reste donc plus qu'à ériger une nature plastique particulière en principe d'organisation de la matière.

4.° Cudworth suppose encore une force vitale différente de l'âme proprement dite, à laquelle appartient la conscience, et il l'admet absolument dans le même sens que Descartes. Les argumens dont il se sert pour la démontrer ressemblent aussi à ceux que le philosophe français avait employés. La vie animale continue pendant un sommeil profond, sans la moindre conscience de la part de l'âme. Notre corps se forme, se meut, et exécute entr'autres les fonctions involontaires, comme la respiration, sans que l'âme en ait la conscience, ou au moins sans qu'elle ait l'intention d'y contribuer.

Comme le but principal de Cudworth, en écrivant son ouvrage, était de réfuter l'athéisme et de démontrer le théisme, il s'appliqua surtout à développer les preuves de l'existence de Dieu, et la manière dont il les a exposées présente en effet quelques particularités.

1.° Les choses que nous connaissons se distinguent aussi en ce que l'une a toujours un plus haut degré de perfection que l'autre. Or, il est impossible que cette gradation de perfection s'étende à l'infini. Il doit donc y avoir un être qui soit le plus parfait de tous. Dans cet argument, on n'entrevoit pas la nécessité de la conclusion. Il n'est pas contradictoire avec l'intelligence d'admettre que la gradation de

perfection s'étende jusqu'à l'infini. Il peut, parmi les êtres existans réellement, s'en trouver un qui soit plus parfait que tous les autres ; mais il ne faudrait pas en conclure que cet être serait le plus parfait de tous les êtres possibles.

2.° Quand il allègue en faveur de l'existence de Dieu l'argument aussi employé par Descartes, et fourni par l'idée que nous avons de l'être le plus parfait, Cudworth néglige de prouver la possibilité de cet être. En effet, de ce qu'on conçoit un être parfait par excellence, on ne peut pas conclure que cet être existe réellement, parce qu'il faut d'abord commencer par décider s'il est possible qu'il y en ait un semblable. Cudworth tente de remédier à ce défaut de la manière suivante : L'idée d'un être parfait par excellence ne renferme aucune contradiction ; cet être est donc possible ; mais si l'être le plus parfait de tous est possible, il est aussi réel. On sent combien il est peu convenable de conclure la réalité de la simple possibilité.

3.° Il doit nécessairement exister de toute éternité un être : on ne peut regarder comme étant cet être éternel, ni le monde, ni le mouvement, ni le temps ; il faut donc qu'il y ait de toute éternité un être différent du monde, et qui ne soit sujet à aucun changement ni à aucune variation. Cet argument est aussi très-faible. Il peut y avoir un *devenir* éternel, et, dans ce sens, il est impossible de refuser l'éternité, ni au monde, ni au mouvement, ni au temps. D'ailleurs le monde, considéré comme chose absolue, peut être éternel quant à sa matière primitive, quoique sa forme soit sujette à la variabilité. Enfin l'unité de Dieu n'est pas non plus la suite nécessaire du raisonnement de Cudworth, car il peut y avoir plusieurs êtres éternels hors du monde.

4.° Les essences des choses sont éternelles ; mais

ces essences ne sont que des idées : il doit donc y avoir de toute éternité une essence pensante (divine) dans laquelle toutes ces idées existent. Cudworth a tiré cet argument de la philosophie platonique ; mais la principale des propositions qu'il renferme, celle que les essences des choses sont des idées, est précisément la plus sujette à contestation. Ce raisonnement conduit aussi à l'opinion de Malebranche, ou au spinosisme, puisqu'il n'accorde au monde qu'une existence idéale dans l'intelligence divine ou par la pensée de Dieu, existence idéale qui exprime en même temps la réalité des choses.

5.° Cudworth fait servir aussi la téléologie à la défense de sa cause. L'expérience démontre qu'il existe toujours dans le nombre des hommes et celui des femmes une juste proportion de laquelle résulte la conservation de l'espèce. Cette proportion est inconcevable si on n'admet pas qu'elle dépend de la sagesse d'un être suprême, créateur et régulateur du monde. Cudworth aurait pu étendre cette observation à tous les règnes de la nature ; mais personne n'ignore combien la preuve téléologique de l'existence de Dieu est vicieuse quand on veut lui accorder une force réellement démonstrative, et combien peu elle conduit au but qu'on se propose d'atteindre.

6.° On peut alléguer en faveur de l'éternité du monde que, si Dieu a opéré la création dans le temps, il est impossible de concevoir pourquoi il n'a pas créé l'univers plus tôt. Cudworth répond que le temps commença seulement à l'époque de la création du monde, et que par conséquent il ne pouvait pas avant cette époque être question ni d'avant ni d'après. Ce qui a un commencement doit commencer dans un temps donné : il n'est donc pas possible que Dieu ait créé le monde, et que ce monde

n'ait cependant point un certain âge dans un temps donné. La réponse serait bonne si on parvenait à concevoir sans le temps une éternité dans laquelle Dieu aurait existé avant la création de l'univers, La question demeure donc toujours la même : Pourquoi le monde n'a-t-il qu'un âge determiné, et pourquoi son âge ne remonte-t-il pas plus haut ? Les défenseurs de l'éternité du monde n'étaient donc point réfutés.

Cudworth, d'après ses principes, devait être, et fut en effet antagoniste de la théorie que Hobbes avait donnée de l'origine et de la véritable nature de notre connaissance. Hobbes rapportait toute la réalité de cette connaissance à la sensation procurée par les sens, et faisait provenir les idées générales du seul besoin de désigner plusieurs objets individuels par un nom collectif, de sorte qu'il n'accordait aucune signification objective aux idées générales, mais les regardait simplement comme des mots qui ne présentent qu'un sens logique ou grammatical. Cudworth soutint, au contraire, avec l'école platonicienne dans le sein de laquelle il s'était formé, qu'il existe des idées *à priori*, et que les impressions causées sur les sens par les objets sont uniquement la cause occasionelle de leur manifestation réelle dans la conscience. Il s'efforça en particulier de démontrer en quoi le sens, ou, pour m'exprimer avec encore plus de précision, l'organe du sens, contribue à la connaissance de l'objet telle que l'esprit humain la possède réellement. Suivant Cudworth, l'organe du sens ne fournit à la connaissance autre chose qu'une apparence vague et confuse, ou, si on veut, une image indéterminée qui reste après l'impression causée par l'objet, et qui fournit à l'esprit l'occasion d'exercer sa force propre, en élaborant ces matériaux. L'apparence ou l'image

produite par les sens n'est jamais connaissance quand on la considère indépendamment de l'acte de l'esprit qui l'élève à ce rang. Cudworth fait remarquer avec beaucoup de finesse que si l'œil jouissait d'une conscience propre comme organe, il serait infiniment surpris en voyant ce que l'esprit a fait de l'image de l'objet qu'il lui a communiquée, et ne voudrait absolument pas se persuader que ce fût là la vérité. Il faut donc que l'esprit humain renferme primitivement les formes ou les idées, dont l'application *à priori* aux images reçues par les sens convertit ces images en connaissance. Il est vrai que la connaissance ne saurait naître en l'homme sans la coopération des sens; mais la simple action de ces mêmes sens ne pourrait pas non plus la produire, ainsi que Hobbes le pensait, parce qu'incontestablement notre propre conscience nous persuade qu'elle a un tout autre caractère que l'image procurée par les sens, quand on considère cette image en elle-même.

La théorie que Cudworth donnait de l'origine et de l'essence de la connaissance n'était donc, comme, au reste, tous les principaux dogmes de sa philosophie, qu'un pur platonisme; système dont son ouvrage peut être considéré comme un excellent commentaire, à cause de la clarté attrayante avec laquelle on l'y trouve exposé. L'identité des opinions de Cudworth et de celles de Platon à l'égard de ce point de doctrine est même d'autant plus frappante que le philosophe anglais admetait aussi un monde d'idées qui existe dans l'intelligence divine, qui renferme l'essence proprement dite et véritable des choses, sur le modèle duquel Dieu a créé le monde physique, et auquel se rapportent toutes les idées de l'esprit humain dans leur abstraction. Il n'y a donc pas moins de différence entre les asser-

tions de Cudworth et le kantisme, qu'entre ce dernier système et le platonisme.

On ne peut pas non plus méconnaître l'influence de la doctrine de Platon sur la philosophie pratique de Cudworth. Ce philosophe combattait vivement les opinions de ceux qui prétendaient trouver la cause des idées morales du bien et du mal, de la justice et de l'injustice, dans la volonté divine, ou qui même en rapportaient uniquement l'origine aux lois dont la réunion des hommes en société a nécessité l'introduction. Au contraire, il soutenait qu'elles ne dépendent absolument point de l'autorité civile, ni, en général, d'aucune volonté quelconque. Chaque chose, d'après sa nature, doit être ce qu'elle est, et ne peut pas être autre chose. Dans les lois positives elles-mêmes, ce n'est pas la volonté du législateur qui est obligatoire pour les citoyens, mais c'est l'existence réelle du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Une action n'est pas moralement juste ou injuste parce qu'elle est conforme ou contraire à une loi positive, mais parce qu'elle est ou non en accord avec le droit réel qui jouit d'une existence originelle. Mais il est contradictoire avec la nature des idées morales, qu'elles dépendent uniquement de la volonté de Dieu. Les essences des choses sont invariables, et non soumises à la volonté divine. Au contraire, il existe dans la nature de la Divinité elle-même une certaine bonté morale, supérieure à cette sagesse, et qui la détermine, comme la sagesse de Dieu détermine à son tour sa volonté.

Cudworth défendait cette assertion contre l'objection qu'elle détruit la liberté de Dieu, lequel devient alors un être dépendant. La volonté, disait-il, considérée en elle-même, est un pouvoir non-seulement aveugle, mais encore entièrement indéterminé, de sorte qu'elle ne peut jamais, d'après sa nature, don-

ner une loi ou une règle. Subordonner la bonté et la sagesse à la nature de la volonté, c'est donc, à proprement parler, les détruire. Au contraire, la volonté ne saurait être parfaite que quand elle est régie par la sagesse ou la science de la vérité éternelle, et la sagesse la régit d'après la bonté éternelle; car ce qui est éternellement bon est aussi éternellement vrai, et ne peut pas être connu par Dieu autrement qu'il n'est. Si la volonté de Dieu déterminait sa sagesse et sa bonté, il n'y aurait plus ni vérité, ni science fixe, ni moralité; car toutes trois seraient à chaque instant soumises à la volonté de Dieu, qui, agissant d'une manière aveugle et accidentelle, pourrait les modifier à chaque instant. Les mathématiques, ajoutait Cudworth, n'auraient plus de certitude apodictique ni d'évidence. Mais toute science, sagesse et bonté que les êtres créés possèdent, n'est qu'une part qu'ils prennent à la bonté et à la sagesse uniques, éternelles et immuables de Dieu. Tous les esprits créés sont autant de copies de la Divinité, autant d'images de la figure divine, réfléchies en quelque sorte par différens miroirs, mais dont l'une est plus claire, et l'autre plus obscure, la première plus rapprochée, et l'autre plus éloignée de sa source.

Cudworth entre dans de très-longs détails pour prouver que les idées morales du bien et du mal ne sauraient non plus tirer leur origine de l'expérience. Elles font partie de la classe des idées simples, générales et immuables, qui ne peuvent point être fournies par les sens, lesquels, soit à eux seuls, soit réunis à l'intelligence, ne produisent que des sensations et des images variables. Les idées morales sont purement intellectuelles, et tirent par conséquent leur source de l'intelligence elle-même. Mais, comme les objets corporels jouissent d'une existence

réelle, parce qu'on les sent et qu'on se les figure réellement, car Cudworth jugeait d'après le caractère d'évidence admis par Descartes, il faut que les objets rationnels, tels que sont les idées simples et générales des choses et les idées morales, existent aussi réellement. Il doit donc y avoir en réalité un bien et une justice, dont l'existence ne diffère de celle des choses corporelles, que parce qu'ils ne sauraient être que dans un esprit, et que par conséquent ils doivent avoir leur source et leur existence primitives dans l'intelligence divine. Comme les vérités générales et purement abstraites sont éternelles et immuables, elles existent aussi avant toutes les choses et les images sensibles. Leur existence est une simple essence, au lieu que les choses sensibles passent sans cesse d'un changement à un autre. La connaissance humaine ne tient donc pas aux choses sensibles, mais consiste *à priori* dans les idées immuables, et se termine à elles.

Meiners, dans son histoire générale de l'éthique, nie que le système moral de Cudworth soit identique avec celui de Platon, et prétend, au contraire, « que » les principes considérés comme appartenans de la » manière la plus spéciale à la morale de Kant, » étaient enseignés il y a déjà plusieurs générations » par l'école du philosophe anglais ». Comme je ne dois encore m'occuper que de Cudworth lui-même, il m'est impossible de m'arrêter ici aux écrivains que Meiners range parmi les disciples de son école, et notamment à Price, dont la philosophie morale présente en effet une analogie frappante avec celle de Kant. Mais, quant à ce qui concerne Cudworth lui-même, je suis fermement convaincu qu'à l'égard de la morale, comme à celui de la partie théorétique, il partageait l'opinion des platoniciens, et

qu'aucune de ses idées ne se rapproche de celles de Kant.

Platon voulait que les idées objectives de tous les objets moraux fussent contenues dans l'intelligence divine, et il leur accordait une existence réelle, quoique purement rationnelle. Il prétendait que ces idées déterminent la volonté divine, et qu'elles sont aussi les raisons d'après lesquelles la volonté humaine doit se déterminer, parce que l'intelligence de l'homme prend part aux idées divines, et possède par conséquent aussi celles du bien moral, de la justice, etc. Cudworth enseignait la même doctrine qui forme le caractère de son système moral. On trouve dans son traité *De æternâ et immutabili rei moralis, seu justi et honesti, naturâ*, le passage suivant : *Omnis, quæ in naturis est creatis, tam angelis, quàm hominibus, scientia et sapientia, nihil est quàm participatio unius illius, æternæ, immutabilis et perennis sapientiæ, quâ Deus valet. Quot sunt creatæ mentes, tot sunt unius illius archetypi sigilli expressa simulacra, tot sunt veluti unius ejusdemque faciei in varii generis speculis reflexiones, quarum alia clarior est, alia obscurior, alia fonti propior, alia ab eo remotior.* Qui peut ici méconnaître le platonicien dans Cudworth ? A peine existe-t-il dans le système de Platon un dogme qui lui appartienne plus en propre que celui de la participation des êtres raisonnables finis aux idées de l'intelligence divine. On doit seulement remarquer que Cudworth introduisit dans sa doctrine quelques modifications imprimées au platonisme par les nouveaux platoniciens, et qu'il concilia en général les principes du philosophe grec avec ceux du christianisme.

Autant la philosophie morale de Cudworth se rapproche de celle de Platon, autant aussi elle s'écarte

de celle de Kant. Le principe de la moralité était à ses yeux l'idée du bien et du juste absolus qui se trouve dans l'intelligence divine, idée que l'intelligence humaine possède également, puisqu'elle prend part à celle de la Divinité, dont elle est en quelque sorte une image. Cudworth ne considérait pas cette idée comme étant purement formelle : il lui accordait un certain contenu, quoiqu'il ne conçût et ne pût en effet pas concevoir ce contenu avec plus de précision et de clarté que Platon lui-même, et se laissât, au contraire, entraîner à son égard dans tous les égaremens d'une imagination mystique. Ce qui prouve entr'autres ce dernier fait, c'est qu'il compare la bonté suprême en Dieu à ce que les cabalistes nommaient la couronne de la Divinité. Une pareille idée du principe de la moralité est étrangère à la philosophie morale de Kant. Suivant Kant, il n'y a point d'idée objective du bien ayant un contenu réel. Ce philosophe trouve le principe de la moralité dans la simple forme de légitimité des maximes, qui font *à priori* partie de l'essence de la raison humaine. Chez Cudworth, la bonté morale est un être idéal, mystique, et existant par lui-même, qui se trouve dans la Divinité et l'homme : elle diffère de la sagesse et de la volonté ; cette dernière, même en Dieu, n'est qu'un simple pouvoir aveugle, agissant mécaniquement ou accidentellement. Kant, au contraire, admet une volonté absolument bonne, c'est-à-dire, prétend que la liberté de l'intelligence se détermine elle-même légitimement. La distinction, si fort blâmée avec raison, que ce philosophe établit entre la raison théorétique et la raison pratique, dont chacune a son domaine spécial *à priori*, par rapport à la connaissance et aux actions, ne se rencontre pas chez Cudworth. Celui-ci ne reconnaissait qu'une seule raison, formée par l'ensemble des idées qui, à ses yeux, consti-

tuaient les principes aussi bien du savoir que de la moralité. Le principe moral de Cudworth n'offrait absolument rien qui lui imprimât un caractère obligatoire; car, de ce que la raison connaît l'idée du bien, il ne s'ensuit pas qu'elle soit obligée de la réaliser. Au contraire, le principe moral de Kant renferme immédiatement la cause qui le rend obligatoire, puisqu'il est en même temps la loi absolue de la liberté, ou ce que le philosophe appelait impératif catégorique. C'est pourquoi la raison humaine, chez Kant, est aussi *autonomique*, ou législatrice indépendante, et son autorité ne repose pas sur la supposition de l'existence de Dieu, quoiqu'à raison de la législation morale elle conduise à croire que la Divinité existe, au lieu que, chez Cudworth, la cause suprême de la moralité est la bonté divine, dont le philosophe anglais admettait mystiquement l'existence objective, et à laquelle il faisait participer l'intelligence humaine d'une manière non moins mystique. La valeur du principe moral de Cudworth dépend de celle de la doctrine des idées, et toutes les objections qu'on peut faire contre cette dernière rejaillissent aussi sur lui. Mais on peut réfuter la doctrine des idées sans renverser le kantisme, et surtout sans en ébranler la partie pratique; car ce système lui-même est du nombre de ceux qui sont absolument incompatibles avec la doctrine des idées.

Cudworth ne dit pas un mot du rapport qui existe entre le principe de la moralité chez l'homme, et le système des inclinations et penchans. Je n'ai au moins rien pu trouver sur cet objet dans son traité *De æternis justi et honesti notionibus*. Cudworth passe donc sous silence les caractères servant à apprécier l'importance relative des actions morales, en tant qu'elles sont déterminées par d'autres motifs que le

principe du bien. En un mot, il ne fait aucune mention de la connexion de la vertu avec le bonheur. Si nous en jugeons d'après ses autres principes, il pensait vraisemblablement à cet égard comme Platon; et, de même que le sage d'Athènes, il admettait un contraste total entre le bonheur des sens et la perfection morale. Sous ce point de vue, on trouve que son système moral se rapproche de celui de Kant; seulement il est impossible de reprocher à ce dernier un mysticisme aussi profond que celui qui accompagne la doctrine de Cudworth.

Henri More professait à l'université de Cambridge dans le même temps que Cudworth, avec lequel il était lié d'amitié. Il a lui-même écrit sa vie. Cambridge fut le lieu de sa naissance, et celui où il reçut son éducation. Ses premières études philosophiques n'eurent que le système d'Aristote pour objet. Il pensa, d'après un préjugé partagé aussi par plusieurs de ses contemporains, qu'il obvierait aux vices de cette doctrine en profitant des ouvrages de Cardan, de Jules-César Scaliger, et d'autres écrivains modernes, partisans d'une opinion contraire à celle du sage de Stagyre, et en cherchant à se former un éclectisme pour son propre usage. Cependant il ne tarda pas à s'apercevoir, comme lui-même l'assure, que ses efforts étaient inutiles, parce qu'au milieu de connaissances vraies et incontestables, il rencontrait une foule de choses dont il découvrait bientôt l'erreur, ou au moins l'incertitude. L'étude des scolastiques le conduisit à des chimères bizarres. Ainsi des méditations trop approfondies sur la dispute des thomistes et des scotistes au sujet du principe d'individuation, le portèrent à imaginer que lui-même n'était pas un individu distinct et particulier, mais seulement un membre d'un autre individu incommensurable, qui avait seul le pouvoir de connaître parfaitement sa propre indivi-

dualité, et avec lequel il était dans un rapport égal à celui qui existait entre son pouce et le restant de son corps. Cependant il ne fut pas long-temps à sentir le mysticisme de cette idée, et l'étude des scolastiques le conduisit à douter de ce qui lui avait paru jusqu'alors indubitable. Il renonça donc à la philosophie scolastique et à celle d'Aristote, et embrassa la doctrine des nouveaux platoniciens, choisissant Marsile Ficin pour guide principal. Dériver la véritable philosophie de Dieu, et le véritable raisonnement de l'illumination par la Divinité, lui parut être la manière la meilleure et la plus satisfaisante de résoudre le problême dont il avait en vain cherché la solution jusqu'alors. C'est ainsi qu'il devint l'un des plus zélés partisans et propagateurs de la doctrine pythagoricienne, platonicienne et cabalistique. Après avoir pris le bonnet de docteur, il obtint une chaire de théologie, et fut nommé membre du collége du Christ. Il mourut en 1687.

More avait, comme son collègue Cudworth, l'intention de travailler à déraciner la doctrine dangereuse de l'athéisme, et à prévenir les suites funestes qu'elle devait entraîner pour la jeunesse et la grande multitude. Aussi s'occupa-t-il avec un zèle incroyable d'établir une science certaine et démonstrative de l'existence de Dieu, ainsi que de sa nature spirituelle, et, à cet effet, il eut recours aux dogmes de l'alexandrinisme et du cabalisme. De même que tous les sectateurs de ces systèmes, il supposa, et chercha aussi à prouver historiquement, que Pythagore et Platon empruntèrent primitivement leur philosophie aux Hébreux, et que par conséquent leurs ouvrages sont la source de la véritable sagesse de l'antiquité, quand on a soin d'en éliminer toutes les additions étrangères. Mais au système pythagorico-platonicien, tel que Ficin l'a présenté, il joignit les

idées des cabalistes, auxquelles il accordait une même origine, et dont il pensait que l'inventeur avait pénétré plus profondément encore dans les mystères de la sagesse divine. Telle est la raison qui fait que ses ouvrages sont presqu'entièrement cabalistiques. Il cherche à prouver la vérité et l'antiquité de la philosophie cabalistique, à démontrer qu'elle est en accord parfait avec les dogmes pythagorico-platoniciens, et à faire voir, dans le même temps, jusqu'à quel point les cabalistes modernes se sont écartés du véritable caractère du cabalisme. Cependant il n'exclut pas non plus totalement de son sytème la philosophie la plus récente du temps, et en particulier le cartésianisme. Au contraire, il en allie les principes avec ses idées favorites, et avance de cette manière un grand nombre de paradoxes bizarres, tels que ceux qu'on trouve en abondance dans son *Enchidirion metaphysicum*. Ainsi, par exemple, il explique la cosmogonie mosaïque d'après les opinions des pythagoriciens, des platoniciens et des cartésiens; mais il est antagoniste de Descartes à l'égard des principaux points du système de ce dernier.

More définit la métaphysique la science des natures incorporelles, autant qu'elles peuvent être connues de nous. Il admet son identité parfaite avec la théologie naturelle. Seulement il accorde à la nature incorporelle, et par suite aussi à la Divinité, un caractère propre, qui constitue le trait distinctif de son système métaphysique. La chose en général, l'existence, l'entité, la perfection, la généralité, l'individualité, la simplicité, la complication, l'identité, la dissidence et la grandeur ne sont pas des objets de la métaphysique, mais concernent la logique ou la dialectique; car ce sont des idées que l'intelligence applique à des choses objectives. La

métaphysique ne doit absolument s'occuper que de la nature incorporelle, comme la physique s'exerce au contraire sur la nature corporelle. *L'Enchiridion metaphysicum* de More a donc pour but principal de prouver l'existence d'êtres incorporels, et d'en expliquer la nature. Les argumens suivans démontrent le premier point:

1.° Il existe un espace immobile, qui diffère de la matière mobile; car, ou il faut admettre cette proposition, ou on doit supposer que Dieu n'a pu produire aucune matière finie, puisque nous pouvons concevoir que toute matière finie donnée se trouve dans un espace infini. Les philosophes eux-mêmes qui nient la création de la matière, comme les atomistes de l'antiquité, soutiennent toutefois l'existence d'un espace infini. More allègue encore, pour démontrer qu'il existe un espace distinct de la matière, d'autres raisons que je passe sous silence. Il argumente spécialement contre les cartésiens, qui admettaient l'identité de l'étendue et de la matière, et avançaient ainsi, au sujet de la nature spirituelle, un système opposé au sien.

2.° L'espace infini, différent de la matière, n'est pas une chose purement imaginaire, mais a au moins de la réalité, si ce n'est pas même la Divinité. Or voici comment More cherche à prouver cette réalité de l'espace hors de la matière Il y a des modes réels de la matière qui sont étendus sans être eux mêmes matière, tels que le mouvement, le repos, la solidité et autres semblables; car il ne peut y avoir nulle part quelque chose qui n'ait point d'étendue. Quand les pythagoriciens enseignaient que l'univers inspire en quelque sorte l'espace vide qui l'entoure, ils se figuraient ce dernier sous l'aspect d'une substance immatérielle. Il n'y a que le néant qui puisse ne pas avoir d'étendue. Mais

si toute chose est étendue, il faut aussi que l'étendue ait la réalité. On ne peut pas non plus concevoir un seul attribut réel d'un sujet réel, à moins qu'une réalité ne forme la base de cet attribut lui même. Or l'étendue est un attribut réel de la matière, dont il nous est encore possible de la distinguer : elle doit donc avoir elle-même la réalité. Mais l'étendue réelle, distincte de la matière, ne saurait être autre chose que la Divinité elle-même, puisqu'elle a les qualités de la nature divine ; elle est infinie, simple et immobile; c'est le lieu le plus intime, l'être le plus intime, au-dedans et au-dehors duquel il ne peut y avoir rien de plus (*intimus rerum omnium locus, intrà vel ultrà quod nihil est*); elle est éternelle, complète et indépendante ; c'est le principe admirable de ce qui existe, ce en quoi tout se convertit, ce qui ne se convertit jamais, ce qui doit par conséquent exister avant tout; elle est incorruptible, et par suite nécessaire, immense, incréée, présente partout ; elle détermine tout, pénètre tout, et embrasse tout; elle existe par elle-même, tandis que l'existence de la nature corporelle dépend d'une autre existence ; c'est l'existence réelle, parce qu'on conçoit qu'elle existe sans cause; c'est l'existence pure, parce qu'elle existe nécessairement par elle même, et qu'aucun objet ne l'affecte, ne la perfectionne, ou ne la diminue.

More conclut, par forme d'incident, de cette argumentation, un principe directement opposé au cartésianisme, celui que *tout esprit est étendu*; mais cette étendue n'est pas une grandeur divisible telle que celle de la matière, et c'est une réalité indivisible (*amplitudo quædam, quæ ita una est et simplex, ut repugnet in partes discerpi.*). Cependant More prétend rapporter l'identité de Dieu et de l'étendue réelle et infinie à l'existence absolue et à l'essence

seules de la Divinité, mais non à sa vie et à son activité. Il n'entend par-là qu'une *confusionem quandam et generaliorem repræsentationem essentiæ divinæ, quatenùs à vitâ atque operatione præciditur.*

3.° La nature corporelle mobile suppose une matière première qui existe avant elle, tant d'après sa nature propre que quant au temps. Cette matière première ne saurait être autre chose qu'un ensemble de monades homogènes, qui ne peuvent point se pénétrer réciproquement quoiqu'elles soient contiguës, et qui, bien que susceptibles de mouvement, sont cependant elles-mêmes immobiles et en repos. Ainsi, pour expliquer la réunion des monades en une nature corporelle, et pour trouver la cause de leur mouvement, il faut de toute nécessité admettre une substance spirituelle qui manifeste son action dans cette matière.

4.° Le monde corporel a une durée dans le temps: il exprime un passé, un présent et un avenir. Or tout passé a été présent. On peut donc concevoir un moment où tout présent était futur. Ainsi on doit, ou remonter au principe de toute durée, ou admettre une durée successive infinie, et une grandeur infinie, quoique déterminée: cette dernière supposition implique contradiction; il doit donc avoir existé, avant toute nature corporelle, un principe incorporel auquel le monde corporel est redevable de son existence.

5.° More, pour prouver l'existence d'une nature incorporelle, déduit encore plusieurs autres argumens de la régularité du mouvement de la terre sur son axe, de la cause de la force attractive dont l'aimant jouit, de celle du flux et du reflux, du mouvement régulier des planètes autour du soleil, de celui du soleil lui-même et des corps célestes en général, de la nature de la lumière et des couleurs, de la production

tion des nuages, de la pluie, du vent et des orages, de la structure organique des plantes et des animaux, des opérations de l'âme, des visions et prédictions, etc.

6.° D'après la différence des opinions émises sur la manière dont la nature incorporelle ou spirituelle existe, More partage les philosophes en *nullibistes* et *holenmériens*. Les premiers admettent bien des substances incorporelles, mais pensent en même temps qu'elles n'existent nulle part, c'est-à-dire, qu'elles ne se trouvent pas dans l'espace. Les autres accordent aux esprits une existence quelque part, mais pensent qu'ils n'existent pas uniquement dans le lieu en général, et qu'ils se trouvent aussi dans chacune de ses parties, de sorte que, suivant eux, l'esprit est tout entier dans le tout, et tout entier aussi dans chacune de ses parties. More se déclare en termes positifs contre la première secte, à la tête de laquelle se trouvait alors Descartes, et dont il combat le raisonnement que voici : Ce qui pense est immatériel; au contraire, ce qui a de l'étendue est matériel : donc la chose immatérielle ou sans étendue n'est nulle part. More dit, au contraire : Ce qui est quelque chose a par cela même l'étendue, et ce qui est étendu doit aussi se trouver quelque part; ce résultat s'applique donc à l'âme de même qu'au corps. More rejette également l'hypothèse des *holenmériens*. Ceux-ci se fondaient sur ce que, si on accordait à l'âme une étendue dans tout le corps, il s'ensuivrait qu'elle serait divisible. More le nie d'après son principe qu'il y a une étendue incorporelle, laquelle n'est susceptible d'aucune division. La seconde raison que les *holenmériens* alléguaient pour prouver que, puisque l'âme ne peut pas être uniquement étendue dans tout le corps, il faut qu'elle se trouve aussi toute entière dans chacune

de ses parties, était que l'âme sent avec une égale vitesse tous les changemens qui surviennent dans chacune des parties du corps, dans la tête comme dans les orteils. More trouve en cela une contradiction. Il en résulterait, pense-t-il, que l'âme serait à-la-fois plusieurs milliers de fois plus grande et plus petite qu'elle ne l'est, chose évidemment impossible. Une pareille hypothèse réduirait d'ailleurs les esprits à n'être que des atomes d'une excessive ténuité. L'âme est donc, suivant More, un principe qui habite dans tout le corps, mais qui n'en est pas moins simple, à raison de son étendue incorporelle.

Ainsi le résultat de la métaphysique de More est : Il y a dans l'univers une nature corporelle et une nature incorporelle; la première est une substance sans aucune perception, sans vie et sans mouvement par elle-même, qui n'est par conséquent réduite à l'unité, vivifiée et mue que par une force étrangère; l'autre est une substance immatérielle, mais étendue, douée d'un pouvoir intérieur de vie, de sentiment et de mouvement.

On voit que tout le système pneumatologique ou métaphysique de More repose sur la proposition que l'étendue n'est pas divisible à l'infini. Si on parvient à démontrer le contraire, la distinction entre corps et esprit disparaît entièrement, parce qu'il n'y a plus alors simplicité et unité de la nature spirituelle. More employe donc tous ses talens philosophiques à bien appuyer cette proposition, et voici en peu de mots à quoi se réduit le raisonnement dont il se sert : Si un corps avait des parties infinies, son étendue serait infinie, ce qui implique contradiction avec la nature du corps; la divisibilité de ce dernier est dont finie, et un corps ne peut pas être plus divisé qu'il n'a de parties; mais ses dernières parties doivent toujours être étendues, car ce

qui n'a pas d'étendue n'est rien; tout ce qui existe est donc étendu, et il n'y a que le dernier degré d'étendue qui soit simplicité. Il fallait donc que More considérât le point mathématique, pris objectivement, comme un point physique absolument indivisible, quoique encore étendu. Cependant il ne disconvient pas qu'en admettant un point final, ce point peut toujours continuer d'être divisible par la pensée; mais il prétend que cette divisibilité est purement logique, et n'a rien de réel. Elle ne saurait être réelle, parce que l'étendue ne peut jamais provenir de la non-étendue, comme rien multiplié par rien donne toujours rien pour produit, et parce que la matière ne peut jamais se diviser réellement qu'autant qu'elle a réellement des parties, mais qu'une partie réelle demeure constamment une chose étendue. Cet argument de More pour prouver que la divisibilité infinie, logiquement possible, n'a toutefois pas de réalité, n'est point valable; car la divisibilité infinie de l'étendue infinie peut avoir lieu sans que cette étendue cesse jamais d'en être une. En effet, la divisibilité à l'infini consiste en ce que l'étendue, quoiqu'infiniment divisée, ne peut cependant jamais devenir une non-étendue. On ne réfute donc point la divisibilité à l'infini de l'étendue en disant que celle-ci ne saurait jamais provenir de la non-étendue.

La métaphysique de More nous donne un exemple remarquable des absurdités auxquelles la doctrine de l'existence objective de l'espace est susceptible de conduire. Au reste, les même principes règnent dans les ouvrages de ce philosophes qui ont pour titres : *Antidote against atheism*, et *On the immortality of the soul.* Ils y sont seulement appliqués à des objets particuliers. Dans le premier, More s'est principalement attaché à développer les

raisons téléologiques en faveur de l'existence de Dieu, car cet opuscule était destiné à l'usage du peuple. Dans l'autre, il examine aussi la doctrine de l'origine et de la nature de la connaissance. A cet égard, ses opinions ne diffèrent pas essentiellement de celles de son collègue Cudworth et de Platon. Il attribue à l'âme une sagacité en vertu de laquelle elle se représente les idées générales quand elle reçoit les impressions des objets extérieurs. Ainsi un musicien qui dort n'a pas l'idée d'un air présente à l'esprit; mais si on l'éveille, et si on lui rappelle les premiers tons de cet air, alors il se le représente tout entier, et le joue sur son instrument. More soutient aussi, contre Descartes, que les animaux sont pourvus d'âmes. Les oiseaux recherchent la musique : les menaces inspirent de la crainte aux chiens et aux chevaux, et les rendent plus dociles; un chien qui a commis un vol se cache; tous ces phénomènes, dont les animaux nous rendent journellement témoins, ne peuvent pas être des simples effets de machines.

Nous avons aussi de More un *Enchiridion ethicum*, qui se trouve en tête de ses ouvrages, et où il a exposé la philosophie morale à sa manière. Son principe de moralité est le même que celui de Cudworth; seulement en le développant il y mêle un grand nombre d'idées cabalistiques, et il adopte aussi la théorie cartésienne des passions, quoiqu'en lui faisant subir des modifications particulières. Il définit l'éthique, la science de vivre bon et heureux. En effet, il y a de la différence entre la bonté ou la perfection de la nature humaine et une vie heureuse. Cette dernière est l'ensemble des actions humaines, dont la bonté dépend bien de la vertu, quoique l'obtention du but auquel on aspire soit soumise aussi à d'autres

circonstances accidentelles. L'éthique doit s'occuper de ces deux objets, la vertu et le bonheur.

Comme la vertu seule conduit un être raisonnable au bonheur, et que si les biens extérieurs ne sont pas en notre pouvoir, nous possédons au moins la condition de leur emploi, et par conséquent le moyen d'arriver à la véritable félicité, l'éthique traite de deux objets principaux, la connaissance et l'acquisition du vrai bonheur. Le bonheur est la volupté que goûte l'esprit par la conscience de la vertu et d'actions moralement bonnes. Ce n'est pas la volupté des sens telle que les animaux la recherchent, mais un plaisir approprié à la nature d'un être raisonnable, et qui peut servir de but aux efforts de cet être. La vertu est une force intellectuelle de l'âme, à l'aide de laquelle elle domine les impressions animales et les passions corporelles, à tel point que ces actions tendent uniquement vers ce qui est absolument le meilleur. Il y a un bien naturel absolu, que l'esprit seul conçoit, qui a une origine divine, et qui constitue en même temps le bonheur suprême.

Les passions sont des sensations vives de l'âme, qui ont leur source dans le corps, se rapportent à l'âme elle-même, et sont accompagnées d'un mouvement extraordinaire des esprits vitaux. On peut les réduire, suivant Descartes, aux six genres suivans : admiration, amour, haine, désir ardent, joie et tristesse. Ces passions ont des usages diversifiés pour les hommes. Elles excitent et entretiennent l'action des sucs animaux du corps, et en préviennent la stagnation : elles offrent en quelque sorte des scènes variées à l'âme, et la provoquent ainsi à faire entrer ses forces en jeu; elles lui fournissent l'occasion de connaître son empire sur le corps, et par cela même la noblesse de sa propre nature. Mais, d'un autre côté, quand elles parviennent à

tyranniser l'âme, elles peuvent entraîner les suites les plus funestes pour la vertu et le bonheur de l'homme. More discute ensuite très-au long la nature des passions, leurs mélanges et leurs différens sous-ordres. La raison est le principe qui les domine. Ce que la raison juge être bien ou mal, quand d'ailleurs elle est elle-même saine, est aussi, de sa nature, bien ou mal. *Sunt enim quædam fixæque boni et mali notiones vel ideæ; quas affectus non magis definit, quàm sensus figuras mathematicas, sed utrasque ratio et intellectus circumscribunt; unde patet, principium illud, quod bonum malumque dijudicatur, intellectuale esse et quodammodo divinum.*

More divise les vertus en primitives et dérivées. Les unes sont la prudence, l'admiration, la sincérité et la patience : les trois premières ont pour contraire le désir, et la quatrième est opposée à l'emportement passionné. Les vertus dérivées sont la justice, la constance et la tempérance. Il en existe encore d'autres que More nomme *virtutes reductitias*, parce qu'on peut les rapporter aux précédentes. Ce philosophe cherche à concilier l'idée qu'Aristote se formait de la vertu avec ses propres opinions morales, et suit également le sage de Stagyre dans la manière dont il détermine le rapport entre les biens extérieurs et la vertu.

La seconde section de l'éthique, consacrée à l'acquisition de la vertu, est traitée beaucoup plus brièvement que la précédente. Le libre arbitre est une condition indispensable pour acquérir la vertu. More combat ici deux célèbres objections qui ont été faites contre la liberté morale de l'homme. La première est que le libre arbitre ne se concilie point avec la prescience de Dieu. More répond : La prescience de Dieu ne peut connaître les choses que telles qu'elles sont, les nécessaires comme nécessaires,